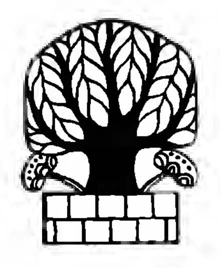
БУДДИЗМ

история и культура



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

БУДДИЗМ история и культура





Москва
"НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 86.39
Б 90

Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР

Б 90 Буддизм: История и культура. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1989. — 227 с.

ISBN 5-02-017020-8

Книга представляет собой сборник статей, посвященных историко-философским аспектам буддийского учения, а также вопросам социально-исторических условий распространения буддизма в странах Азии, его влияния на литературу и искусство. Статьи написаны на материале индийских, ланкийских, японских, китайских, тибетских и корейских источников. Значительное внимание уделено взаимодействию культур Азии в древности и средневековье.

Б $\frac{0400000000-105}{013(02)-89}$ Без объявления ББК 86.39

ISBN 5-02-017020-8

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Религия, которая охватывает население почти четвертой части земного шара – от Калмыкии до Японии, – с которой неразрывно связано становление и развитие множества культур, заслуживает самого пристального и серьезного изучения.

Буддологические исследования в России уже в начале нашего столетия сложились в самостоятельную научную традицию.

К настоящему времени перед буддологией встает ряд новых задач. Отчасти они связаны с необходимостью более глубокого осмысления ранее исследованных материалов, отчасти – с появлением новых буддийских источников (рукописей, эпиграфики), отражающих взгляды различных буддийских сект и направлений.

Важнейшим и сейчас является изучение самой буддийской доктрины, ее сложения и эволюции, притом особенность новой ориентации состоит в том, что от выписывания картины учения по одной-двум школам намечается переход к использованию данных всех буддийских школ и определению их вклада в общее учение буддизма.

Серьезной задачей остается изучение распространения буддизма за пределы Индии и его трансформации через взаимодействие с местными культами. Не менее существенным является решение различных проблем истории культуры (в том числе и собственно культуроведческих), связанных со сложением феномена буддийского искусства.

Сборник не подчинен одной задаче; он не претендует на исчерпывающую разработку даже отдельных участков перечисленных выше проблем. Однако все работы, представленные в сборнике, написаны специалистами, владеющими древними языками буддизма, работающими с подлинными древними текстами, и потому, несмотря на различие методов исследования, будут способствовать научной постановке и частичному решению намеченных проблем, т.е. осуществлению главной цели: осмысления больших культурных ценностей многих стран Востока.

А.А. Терентьев

«СУТРА СЕРДЦА ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ» И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Сутра сердца Праджняпарамиты» («Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra»), возникшая не позднее начала III в.[1], в наиболее лаконичной форме отразила результаты развития идей буддизма в философии махаяны.

Появление основных направлений буддизма разделено веками, тем не менее традиционно они возводятся к проповедям исторического Будды, Шакьямуни. «После достижения просветления... – пишет Далай-лама, – он произнес три разные проповеди в различных местах той части Индии, которая сейчас называется Бихаром. Первая, в Варанаси (Бенаресе), была о "Четырех Благородных истинах...". Она адресована прежде всего *шравакам* (слушателям), людям духовно одаренным, но ограниченного кругозора. Вторая проповедь, в Гирдхакуте, была о *шуньяте* (пустотности), т.е. несуществовании абсолютной собственной природы вещей ... и адресована махаянистам, последователям Великого Пути, людям чрезвычайно высокого интеллекта. Третья проповедь, в Весали (Вайшали), предназначалась прежде всего махаянистам меньшего масштаба. Таким образом, он не только проповедал сутры махаянистам и хинаянистам, но также изложил махаянистам много тантр»[2].

Главная тема второй проповеди, концепция пустотности, излагается в сутрах, посвященных *праджняпарамите* – «запредельной мудрости». Основные идеи буддизма переформулируются Праджняпарамитой настолько радикально, что, как рассказывают, многие архаты, впервые услышав это учение, скончались от разрыва сердца[3].

Как выглядели основы буддийского миросозерцания к моменту появления праджняпарамитской литературы? Фундамент его составляли «четыре благородные истины», которые определяются в первой проповеди Будды следующим образом:

«А вот, монахи, что есть страдание: и рождение – страдание, и старость – страдание, и болезнь – страдание, и смерть – страдание, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние – страдание. С постылыми связь – страдание, с милыми разлука – страдание, и не иметь, чего хочется, – страдание. Короче – пять связующих скандх – страдание. И это благородная истина.

А вот, монахи, каков источник страдания: жажда, себя поддерживающая, прелесть, сопряженная со страстью, то тем, то этим готовая прель-

ститься, а именно: жажда обладать, жажда быть, жажда мочь. И это благородная истина.

А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению страданий: это – благородная восьмизвенная стезя, а именно: истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. И это благородная истина»[4].

Уже здесь, в наиболее общей формулировке буддийского учения, встречается ряд технических терминов, значение которых раскрывается в последнем из трех разделов канона – в Абхидхарме. Особый интерес представляет термин *скандха*, букв. «груда», «куча».

Совокупность пяти скандх включает всю область индивидуального опыта:

1) *рупа-скандха* (букв. «форма») – сферу образов чувственных восприятий;

2) *ведана-скандха* – сферу эмоционально окрашенных ощущений;

3) *самджня-скандха* – сферу распознавания образов;

4) *самскара-скандха* – источники индивидуальных различий, связанные с кармой;

5) *виджняна-скандха* – сознание.

Поскольку буддизм не рассматривал проблему бытия вне индивидуального опыта, подразумевалось, что система пяти скандх охватывает не только поток бытия отдельного индивидуума, но *всю совокупность фактов бытия* – дхарм, т.е. всю реальность. Такое описание мира устраняет психофизический дуализм путем включения объективного мира в состав личности[5].

Кроме разложения опыта по пяти скандхам в раннем буддизме употреблялось еще два способа классификации фактов бытия – по 12 «источникам сознания» *(аятана)* и 18 «классам элементов» *(дхату)*.

К числу «источников сознания» относятся пять органов чувств, ум, а также пять объектов органов чувств и дхармы как объект ума.

Из 18 «классов элементов» первые 12 одноименны с источниками сознания, а затем к ним добавляются шесть типов сознания: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и сознание ума[6].

Завершает список важнейших философских доктрин раннего буддизма теория «взаимозависимого происхождения» *(пратитья-самутпада)*, текст которой формулируется в палийском каноне следующим образом:

«Обусловлены *Неведением Кармические образования* (санскары.– *А.Т.*); обусловлено кармическими образованиями Сознание; обусловлены *Сознанием* Имя и Форма; обусловлены Именем и Формой Шесть Сфер восприятия (аятана. – *А.Т.*); обусловлен *Шестью Сферами* восприятия *Контакт*; обусловлены контактом *Чувства*; обусловлена чувствами *Жажда*; обусловлена жаждой *Привязанность*; обусловлено привязанностью *Становление*; обусловлено становлением *Рождение*; обусловлены рождением *Старость* и *Смерть*, горе, стенания, боль, печаль и отчаяние. Таково происхождение всех этих страданий.

Но из полного истощения и пресечения *Неведения* приходит также и пресечение *Кармических образований*; из пресечения крамических образований – пресечение *Сознания*; из пресечения сознания – пресечение *Имени* и *Формы*; из пресечения имени и формы – пресечение *Шести Сфер* восприятия; из пресечения шести сфер восприятия – пресечение *Контакта*; из пресения контакта – пресечение *Чувств*; из пресечения чувств – пресечение *жажды*; из пресечения жажды – пресечение *Привязанности*; из пресечения привязанности – пресечение *Становления*; из пресечения становления – пресечение *Рождения*; из пресечения рождения приходит пресечение *Старости* и *Смерти*, горя, стенаний, боли, печали и отчаяния. Таково пресечение всех этих страданий»[7].

Таким образом, до появления сутр Праджняпарамиты основы буддийского миросозерцания в целом охватывались указанными выше классификациями Абхидхармы и теорией «взаимозависимого происхождения», построенными на фундаменте «четырех благородных истин».

Что же нового вносит Праджняпарамита? Наиболее ясный ответ на вопрос мы находим в «Сутре сердца Праджняпарамиты» – «единственном из кратких праджняпарамитских текстов, действительно доходящем до сердца доктрины», как отозвался об этом произведении выдающийся исследователь Праджняпарамиты Э. Конзе[8].

Данная сутра – один из самых известных текстов северного буддизма. В тибетский канон, Ганджур, она включена в переводе Вималамитры[9]; Данджур содержит семь индийских комментариев на нее. «Сутра сердца Праджняпарамиты» многократно издавалась в Тибете и за его пределами, широко распространялась в рукописном виде. Очень рано этот текст был переведен на китайский язык и стал одним из источников вдохновения для китайского буддизма, и в частности школы Чань. Существует около 15 переводов сутры на английский язык, несколько французских и т.д.[10]. Предлагаемый русский перевод выполнен по критическому изданию Э. Конзе[11]. В тех случаях, когда санскритский текст отличается от тибетского канонического перевода, тибетский вариант (по дергэскому изданию Ганджура[12]) вводится в скобках с сокращением тиб. [=тибетский]. Фрагменты перевода пронумерованы для удобства комментирования.

Сердце Благословенной Праджняпарамиты

[1] ОМ[13], хвала Благословенной Праджняпарамите[14]! Так я слышал. Однажды Благословенный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна с великой общиной монахов и великой общиной бодхисаттв. В то время Благословенный, произнеся поучение под названием «Глубина видимости», погрузился в самадхи[15]. И в тот миг бодхисаттва-махасаттва[16] Арья-Авалокитешвара так узрел суть практики глубокой Праджняпарамиты: «Ведь пять скандх поистине видятся пустыми в их самобытии[17]!»

Тогда достопочтенный Шарипутра, [побуждаемый] магической силой Будды, спросил у бодхисаттвы-махасаттвы Арья-Авалокитешвары: «Если какой-нибудь сын [благородной] семьи или дочь [благородной] семьи захотят практиковать глубокую Праджняпарамиту, как следует учиться?»

В ответ на это бодхисаттва-махасаттва Арья-Авалокитешвара так отвечал Достопочтенному Шарипутре: «Если, Шарипутра, какие-нибудь сын /благородной/ семьи или дочь /благородной/ семьи захотят практиковать глубокую Праджняпарамиту, следует именно так истинно показать: "Ведь пять скандх поистине видятся пустыми в их самобытии!" /2/ Здесь[18], Шарипутра, форма – пустота, а пустота – форма. Пустота неотлична от формы, форма неотлична от пустоты; что форма – то пустота, что пустота – то форма. Точно так же эмоции, понятия, кармические образования, сознание[19] (тиб.: все пусты). /3/ Здесь, Шарипутра, все дхармы отмечены пустотой[20] (тиб.: все дхармы пусты, не имеют признаков), не рождены и не преходящи, не загрязненны и не очищенны, не ущербны и не совершенны. /4/ Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет эмоций, нет понятий, нет кармических образований, нет сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела, ума, нет видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого, нет дхарм[21]. Нет элементов, начиная от глаза (тиб.: до ума) и кончая сознанием ума[22]. Нет неведения, нет пресечения неведения, и далее, вплоть до того, что нет старости и смерти и нет пресечения старости и смерти[23].

/5/ Страдания, источника, пресечения, пути – нет[24]. Нет познания, нет достижения, нет недостижения.

/6/ Поэтому, Шарипутра, бодхисаттва живет, опираясь на Праджняпарамиту посредством недостижения, без препятствий в психике (тиб. "без препятствий в психике" отсутствует), и благодаря отсутствию психических препятствий[25] бесстрашно, отринув превратное, в конце концов достигает нирваны.

Все Будды, пребывающие в трех временах, полностью пробуждались к высочайшему подлинному совершенному прозрению, опираясь на Праджняпарамиту.

/7/ Поэтому следует знать: великая (тиб. "великая" отсутствует) мантра[26] Праджняпарамиты – мантра великого ведения, высочайшая мантра, несравненная мантра, успокаивающая все страдания (тиб.: мантра), истинная (тиб.: познаваемая истинной) благодаря отсутствию заблуждений. Мантра Праджняпарамиты говорится вот так: *ОМ[27] ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА[28].*

/8/ Так, Шарипутра, должны бодхисаттвы (тиб.: бодхисаттвы-махасаттвы) осуществлять обучение глубокой Праджняпарамите».

Тогда Благословенный вышел из самадхи и похвалил бодхисаттву-махасаттву Арья-Авалокитешвару: «Отлично! Отлично, сын семьи! Именно так, сын семьи, именно так, как показано тобой, следует осуществлять практику глубокой Праджняпарамиты на радость всем татхагатам и архатам (тиб. "архатам" отсутствует).

Когда сказаны были Благословенным такие слова, возрадовались достопочтенный Шарипутра, и бодхисаттва-махасаттва Арья-Авалокитешвара, и те монахи, и те бодхисаттвы-махасаттвы, и все присутствовавшие боги, люди, асуры, гаруды, гандхарвы, и мир возликовал от сказанного Благословенным (в тиб. после "Авалокитешвара" идет: "и все окружающие вместе с богами, людьми, асурами и гандхарвами...").

Так заканчивается (тиб. махаянская сутра) «Сердце Благословенной Праджняпарамиты».

Структура текста достаточно прозрачна и была вскрыта в уже упомянутых работах Э. Конзе[29].

Фрагмент [1] представляет собой пролог, хотя и многозначительный в своем описании взаимодействия Будды, Авалокитешвары и Шарипутры, но не имеющий принципиального значения для самой доктрины. Поэтому в сокращенных версиях текста этот пролог сжимается до одной фразы о пустоте всех скандх.

Пустота (санскр. *śūnyatā*, тиб. *stong-pa-nyid*) – ключевой термин праджняпарамитской литературы, обозначающий центральную идею доктрины – указание на отсутствие абсолютной конечной реальности. Ее мы ожидаем найти в результате анализа бытия, и, опираясь на нее, как кажется, можно было бы дать истинное описание существующего. Но всякое описание реальности есть ее ограничение и искажение. Обозначив вещь, мы гипостазируем это обозначение, саму же вещь теряем из виду. Учение о пустоте призвано разрушить все знаки, показав их условность, а также условный, временный характер стоящих за ними понятий, так как в состоянии просветления реальность должна восприниматься непосредственно и целиком, без рамок понятийного мышления. Традиционно принято рассматривать понятие пустоты в 18 или 20 аспектах[30], однако для философского анализа главную роль играют первые четыре, последовательно лишающие нас надежды отыскать хоть какую-то опору для мыслительных конструкций:

1) пустота внутреннего (тиб. *nang stong-pa-nyid*) – отрицание абсолютного статуса субъекта;

2) пустота внешнего (тиб. *phyi stong-pa-nyid*) – отрицание абсолютного статуса объекта, т.е. независимости внешнего мира;

3) пустота внешне-внутреннего (тиб. *phyi-nang stong-pa-nyid*) – отрицание возможности найти какую-либо абсолютную основу в самом субъектно-объектном отношении, если такой основы не оказалось ни в одной из сторон, в нем участвующих;

4) пустота пустоты (тиб. *stong-pa-nyid stong-pa-nyid*) – отрицание абсолютного статуса самой пустоты, которая, как и все прочее, не может стать опорой для конструирующего мышления, т.е. рассматриваться в качестве субстанции.

Теория пустоты, таким образом, может здесь пониматься как естественное и закономерное развитие древнейшей буддийской доктрины «несубстанциональности» – Анатма-вады.

Фрагмент [2], оперируя введенным понятием пустоты, разрушает представление о незыблемости, окончательной истинности описания бытия в терминах пяти скандх.

Фрагмент [3] распространяет достигнутый результат на все дхармы, последовательно снимая их наиболее важные характеристики.

Фрагмент [4] совершает очередной виток спирали, возвращаясь от общих характеристик дхарм к конкретным дхармическим описаниям бытия.

Сначала в парадоксальной относительно фрагмента [2] форме повторяется отрицание представлений о скандхах. Затем проводится деструкция описания бытия в терминах 12 «источников сознания», в терминах 18 «классов элементов» и, наконец, отрицается теория взаимозависимого происхождения, начинающая причинно-следственную цепь со звена «неведения» и завершающая ее звеном «пресечения старости и смерти».

Фрагмент [5] завершает разрушение здания буддийской философии, отрицая его фундамент – «четыре благородные истины» и заодно саму идею достижения (нирваны) вместе с ее противоположностью – идеей недостижения.

Фрагмент [6], однако, подводит итог проделанному движению, возвращая все на свои места: бодхисаттва в конце концов достигает нирваны, но он вынужден, как и все прежние Будды, делать это методом «недостижения», методом Праджняпарамиты, очищающей его сознание от всех мыслительных конструкций, ограничивающих восприятие реальности.

Фрагмент [7] кодирует метод Праджняпарамиты в формулу мантры, предназначенную для интериоризации доктрины в процессе йогической медитации.

Фрагмент [8] является эпилогом, «счастливым концом» интеллектуальной драмы. В кратких версиях текста он опускается.

Таким образом, небольшой текст «Сутры сердца» охватывает важнейшие доктрины раннебуддийской философии и, обрабатывая их понятием «пустоты», лишает статуса догмы, сковывающей мышление и препятствующей постижению истины. Никакой другой праджняпарамитский текст не делает такой последовательной переработки буддийского теоретического наследия; поэтому можно согласиться с мнением Э. Конзе, подчеркивающим особую роль «Сутры сердца» в корпусе литературы Праджняпарамиты и сравнивающим ее с той ролью, которую играла излагающая «четыре благородные истины» «Сутра поворота колеса учения» в раннем буддизме.

« "Праджняпарамита-хридайя сутра", – писал Э. Конзе, – это "Сутра поворота колеса учения" нового распространения. Это результат восьмисот лет непрерывных размышлений над традицией первого поворота колеса учения. В литературе второго поворота колеса учения Хридайя была призвана занять такое же центральное и фундаментальное положение, какое "Сутра поворота колеса учения" занимает в писаниях первого поворота» [31].

Приложение

Санскритский текст «Сутры сердца Праджняпарамиты» дается по изданию: *Conze E.* Text, Sources and Bibliography of the Prajñāpārāmitā-hṛdaya. – JRAS, 1948, 1-2, с. 33.

oṁ namo bhagavatyai āryaprajñāpārāmitāyai.

evaṁ mayā śrutam. ekasmin samaye Bhagavān Rājagṛhe viharati sma Gṛdhrakūṭa-parvate mahatā bhikṣu-saṁghena sārdham mahatā ca bodhisattva-saṁghena. tena khalu punaḥ samayena Bhagavān gambhīrāvabhāsaṁ nāma dharmaparyāyaṁ bhāṣitvā samādhiṁ samāpannaḥ. tena ca samayena Ārāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ

caramāṇa evaṁ vyavalokayati sma pañca skandhās tāṁśca svabhāva-sūnyān vyavalokayati. atha āyuṣmāñc-Chāriputro buddha-anubhāvena Āryāvalokiteśvaraṁ bodhisattvaṁ mahāsattvaṁ etad avocat: yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tena kathaṁ śikṣitavyam? evam ukta-Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo āyuṣmantaṁ Śāriputram etad avocat. yaḥ kaścid Chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrayāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tenaivaṁ vyavalokitavyaṁ, pañca skandhās tāṁśca svabhāva-śūnyān paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṁ śūnyatā śūnyataiva rūpaṁ rūpān na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyata tad rūpaṁ. evam eva vedanā-saṁjñā-saṁskāra-vijñānam.

iha Śāriputra sarva-dharmāh śūnyatā-lakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ.

tasmāc-Chāriputra śūnyatāyāṁ na rūpaṁ na vedanā na saṁjñā na saṁskārāḥ na vijñānaṁ na cakṣuḥ-śrotra-ghrāna-jihvā-kāya-manāṁsi na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya dharmāḥ na cakṣur-dhātur yāvan na manovijñāna-dhātuḥ na-avidyā[32] *na-avidyākṣayo yavan na jarā-maraṇaṁ na jarā-maraṇa-kṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṁ na prāptir na-aprāptiḥ.*

tasmāc-Chāriputra aprāptitvāt bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharaty 'cittāvaraṇaḥ. cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsa-atrikrānto niṣṭha-nirvāṇaḥ. tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṁ samyak-sambodhim abhisambuddhāḥ.

tasmājjñātavyaṁ prajñāpāramitā mahā-mantro mahā-vidyā-mantro 'nuttara-mantro 'samasama-mantraḥ sarva-duḥkha-praśamanaḥ satyam amithyatvāt. prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ. tadyathā oṁ gate gate pāragate pārasaṁgate bodhi svāhā.

evaṁ Śāriputra gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāyāṁ śikṣitavyaṁ[33] *bodhisattvena. atha khalu bhagavān tasmāt samādher vyutthāya Āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya sādhukāram adāt. sādhu sādhu kulaputra, evāṁ etat kulaputra evam etad gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyām caryāṁ cartavyāṁ yathā tvayā nirdiṣṭam anumodyate sarva-tathāgatair arhadbhiḥ. idam avocat bhagavān. āttamanā-'ayuṣmān Śāriputra Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvas te ca bhikṣavas te ca bodhisattvā mahāsattvaḥ sā ca sarvāvatī parṣat sa-deva-manūṣa-asura-garuḍa-gandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti.*

iti ārya prajñāpārāmitā-hṛdaya samāptaṁ.

Тибетский перевод дается по тексту Ганджура (см. примеч. 12 и 9) с добавлением разночтений, содержащихся в бурятском тибетоязычном ксилографическом издании конца XIX – начала XX в.[34]. Ксилограф отпечатан на русской бумаге 20 × 7 см (размер рамки 17 × 5 см) и состоит из девяти листов, причем два последних являются позднейшим добавлением, имеющим отношение к культу Львиноголовой дакини (санскр. *Siṁhavaktrā-ḍākinī*, тиб. *Seng-ge'i gdong-can mkha'-'gro-ma).* Данное издание, которым пользуются буддисты в Бурятии и в настоящее время, представляет, таким образом, интерес для изучения современных форм практики Праджняпарами-

ты. Наиболее важные издания тибетского текста «Сутры сердца» перечислены в монографии: *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. The Reiyukai. Tokyo, 1978, с. 68-69. В том числе указаны четыре европейских издания. Сюда следует добавить лейпцигское издание, которое включает добавление, содержащееся в бурятском ксилографе: Btschom-ldan-adas-ma-sches-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin pai-sñing-po. Das Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Allerherrlichst-Vollendeten. Eine tibetische Religionsschrift. Lpz., 1835 (Bei Karl Tauchnitz. Von acht tibetischen Holztafeln stereotypiert). Вероятно, это издание было первым в Европе. Следует дополнить список следующими изданиями, не учтенными Э. Конзе: *Feer L.* Extraits du Kandjour. – Annales du Musée Guimet. Vol. 5, 1883, с. 177-179les. *Ивановский А.О.* Манчжурская транскрипция одного тибетского текста. – Восточные заметки (СПб., 1895, с. 261–267. Wu-t'i-wen Hsin-ching. Shanghai (около 1912); The Heart of the Perfection of Wisdom. – *Zwalf W.* Buddhism. Art and Faith. L., 1985, с. 61 (публикация представляет собой фотографию дуньхуанской рукописи IX в.) *(B 1b)*[35].

rgya-gar skad-du: bhagavati prajñāpāramitā-hṛdaya.

bod-skad-du: bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i snying-po pam-po gcig-go[36].

bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi (B 2a) pha-rol-tu phyin-ma-la phyag-'tshal-lo.

'di-skad-bdags-gi thos-pa dus-gcig-na. bcom-'das[37] *rgyal-po'i khab-na*[38] *bya-rgod-phung-po'i ri-la dge-slong-gi (B 2b) dge-'dun chen-po dang byang-chub-sems dpa'i dge-'dun chen-po dang-thabs-cig-tu bzhugs-te. de'i tshe bcom-ldan-'das zab-mo snang-ba zhes-bya-ba'i chos-kyi rnam-grangs-kyi ting-nge-'dzin-la snyoms-par-zhugs-so. yang de'i-tshe byang-chub-sems-dpa' sems-'dpa-chen-po 'phags-pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug kyang shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod pa nyid-la mam-par blta-zhing: phung-po lnga-po de-dag-la yang rang-bzhin-gyis stong-par rnam-par blta'o. (B 3a) de-nas sangs-rgyas-kyi mthus tshe-dang-ldan-pa Shā-ri'i-bus byang-chub-sems-dpa' sems-dpa'-chen po 'phags-pa spyan-ras gzigs-dbang-phyug-la 'di skad ces smras-so. Rigs-kyi bu 'm rigs-kyi bu-mo gang-la la shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod-pa-spyad*[39]*-par 'dod-pa des ji-ltar bslab-par-bya? de skad ces smras-pa dang, byang-chub-sems-dpa' sems-dpa-chen-po 'phags-pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug-gis tshe-(B 3b)-dang-ldan-pa shā-ra-dva-ti'i-bu-la 'di skad ces smras-so. shā-ri'i-bu! rigs-kyi bu 'm rigs-kyi bu-mo gang-la la shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod-pa-spyad* [40]*-par 'dod-pa des 'di-ltar rnam-par blta-bar-bya ste. phung-po lnga-po de-dag kyang rang-bzhin-gyis stong-par yang-dag-par rjes-su blta'o.*

gzugs stong-pa'o stong-pa-nyid gzugs-so. gzugs-las kyang stong-pa-nyid gzhan-ma-yin stong-pa-nyid-las kyang gzugs gzhan-ma-yin-no. de-bzhin-du tshor-ba dang (B 4a) 'du-shes dang 'du-byed dang rnam par-shes-pa rnams stong-pa'o.

shā-ri'ibu! de-lta-bas-na chos thams-cad stong-pa-nyid de mtshan-nyid med-pa ma skyes-pa ma 'gags-pa dri-ma med-pa dri-ma dang bral-ba med-pa bri-ba med-pa gang-pa med-pa'o.

shā-ri'i-bu! de-lta-bas-na stong-pa-nyid-la gzugs med tshor-ba med 'du-shes med 'du-byed rnams med rnam-par-shespa med, mig med, rna-ba med sna med lce med lus med (B 4b) yid med gzugs med sgra med dri med ro med reg-bya med chos med-do. mig-gi khams med-pa-nas yid-kyi khams med yid-kyi rnam-par-shes-pa'i khams-kyi bar-du yang med-do. ma-rig-pa med ma-rig-pa zad-pa med-pa-nas rga-shi med rga-shi zad-pa'i par-du yang med-do[41]. *sdugs-bsngal-ba dang dun-'byung-ba dang 'gog-pa dang lam med ye-shes med thob-pa med ma-thob-pa yang med-do.*

shā-ri'i-bu! de-lta-bas-na byang-chub-(B 5a)-sems-dpa'-rnams[42] *thob-pa-med-pa'i phyir shes-rab-kyi-pha-roltu-phyin-pa*[43] *la brten-pas*[44] *gnas te sems-la sgrib-pa med-cing skrag-pa med-de phyin-ci-log las shin-tu 'das nas myangan las 'das-pa'i mthar-phin-to. dus-gsum-du rnam-par*[45] *bzhugs-pa'i sangs-rgyas thams-cad kyang shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa*[46] *la brten-nas bla-na-med-pa yang-dag-par rdzogs-pa'i byang-chub-tu mngon-par-rdzogs-par (B 5b) sangs-rgyas-so.*

de-lta-bas-na shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i sngags rig-pa chen-po'i sngags bla-na-med-pa'i sngags mi-mnyam[47] *-pa dang mnyam-pa'i sngags sdug-bsngal thams-cad rab-tu shi-bar-byed-pa'i sngags mi-rdzun*[48]*-pas-na bden-par shes-par-bya ste. shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i sngags smras-pa. ta-dya-thā*[49] *ga-te ga-te pa-ra-ga-te pa-ra-sam-ga-te bo-ddhi svā-hā.*

shā-ri'i-bu byang-chub-sems-dpa' sems-dpa'-chen-pos[50] *(B 6a) de-ltar shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-ba zab-mo-la bslab-par-bya'o. de-nas bcom-ldan-'das ting-nge-dzin de-las bzhengs-te byang-chub-sems-dpa' sems-dpa'-chen-po' 'phags pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug-la legs-so zhes-bya-pa byin-nas legs-so legs-so rigs-kyi bu de de-bzhin-no rigs-kyi-bu*[51] *de de-bzhin-te*[52] *ji-ltar khyod-kyis bstan-pa de-bzhin-du shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo-la spyad-par-(B 6b)-bya ste de-bzhin-shegs-pa-rnams kyang rjes-su yi-rang-ngo. bcom-ldan-'das-kyis de skad ces bka-stsal-nas tshe-dang-ldan-pa sha-ri-dva-ti'i-bu*[53] *dang byang-chub-sems-dpa' sems-dpa' chen-po 'phags-pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug dang thamscad-dang-ldan-pa'i 'khor de*[54] *dang lha dang mi dang lha-ma-yin dang dri-zar bcas-pa'i 'jig-rten yi-rang*[55] *ste bcom ldan-'das-kyis gsungs-pa-la mngon-par bstod-do.*

bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i snying-po zhes-bya-ba theg-pa-chen-po'i mdo rdzogs-so[56]. Колофон[57]: *rgya-gar-gyi mkhan-po bi-ma-la-mi-tra dang lo-tstsha-ba dge-slong rin-chen-sdes bsgyur-cing zhu-chen-gyi lo-tstsha-ba dge-slong nam-mkha' la-sogs-pas zhus-te gtan-la-phab-pa dpal-bsam-las lhun-gyis-grub-pa'i gtsug-lag-gi dge-rgyas-byem-ling-gi rtsi-gdos-la bris-bzhu-dag legs-par bgyis-so.*
(Перевод колофона: «Индийский наставник Вималамитра[58] и переводчик-монах Ринчен-де[59] по просьбе переводчика высшего ранга *(zhu- chen)* монаха Намкха[60] перевели, а каллиграфы художественной мастерской монастыря *dge-rgyas-byem-ling*[61], где изучаются Писания, самовозникшие из мысли святой, благополучно завершили сделанное»).

Текст дополнения, содержащийся в бурятском ксилографе:

(B 7a) mkha'-la-spyod-pa'i gnas mchog dam-pa nas/
mngon-shes rdzu-'phrul mnga'-ba'i mthu-stobs-kyis/

bsgrub-pa-bo-la ma-yis bu bzhin gzigs/
gnas-gsum mkha'-'gro'i gtso-la phyag-'tshal-lo//
aḥkaḥsaḥmaḥraḥtsaḥshaḥdaḥraḥsaḥmaḥraḥyaḥ phaṭ
namo bla-ma-la phyag-'tshal-lo/
sangs-rgyas-la phyag-'tshal-lo/
chos-la phyag- 'tshal-lo/
dge-'dun-la phyag-'tshal-lo/
yum chen-mo shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-ma-la
(B 7b) phyag-tshal-lo/

de-rnams-la phyag-'tshal-ba-la bsten-nas bdag-cag-gi tshig 'di-dag 'grub-par gyur-cig ji-ltar sngon lha'i dbang-bo brgya-byin-gyis shes-rab-kyi-pha-rol-tu phyin-pa'i don zab-mo yid-la bsam-zhing tshig kha-ton-du byas-pa-la bsten-nas bdud sdig-can la-sogs-pa'i mi-mthun-pa'i phyogs thams-cad phyir-ldog-pa de-dzhin-du bdag-gis kyang yum chen-mo ches-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i don zab-mo yid-la bsam-zhing tshig kha-(B 8a)- ton-du byas-pa-la bsten-nas bdud sdig-can la-sogs-pa'i mi-mthun-pa'i phyogs thams-cad phyir-zlog-par gyur-cig med-par gyur-cig zhi-bar-gyur-cig rab-tu zhi-bar gyur-cig mi-mthun-pa'i phyogs thams-cad zhi-ba shaṁ-nti[62] *ku-ru-ye-svā-hā*

bgegs-rigs stong-phrag-brgyad-cu zhi-pa dang/
mi-mthun-gnod-pa'i rkyen dang 'bral-pa dang/
mthun-par grub-cing phun-sum-tshogs gyur-pa'i/
bkra-shis des kyang deng 'dir bde-legs-shog//
gdon-rigs sum-brgya-drug-cu zhi-ba dang/
mi-mthun (B 8b) gnod-pa'i rkyen dang 'bral-pa dang/
mthun-par grub-cing phun-sum-tshogs gyur-pa'i/
bkra-shis des kyang deng 'dir bde-legs-shog//
nad-rigs bzhi-brgya-rtsa-bzhi zhi-ba dang/
mi-mthun gnod-pa'i rkyen dang 'bral-pa dang/
mthun-par grub-cing phun-sum-tshogs gyur-pa'i/
bkra-shis des kyang deng 'dir bde-legs-shog//
dge-ba 'di-yis skye-po kun/
bsod-nams ye-shes tshogs bsags-shing/
bsod-nams ye-shes-las byung-pa'i/
dam-pa sku gnyis thob-par-shog//
bdag sogs-rnams-kyi chos dang
(B 9a) mthun-pa'i don/
ji-ltar bsam-pa yid-bzhin 'grub-pa dang/
nad-gdon bgegs dang bar-du gcod-pa'i tshogs/
nye-bar zhi-bar byin-gyis-brlab-tu gsol//
deng 'dir byin-rlabs dpal-'byor mi-nyams-shing/
bsam-sbyor ngan-pa'i gdug-rtsub zhi-ba dang/
bslab-gsum rnam-dag bstan-pa'i khur 'dzin-pa'i/
dge-'dun tshogs-kyis gang-ba'i bkra-shis-shog//
//manga-laṁ//

Перевод дополнения:
С высшей святой обители Кхасарпана[63]
силой могучих сверхпознаний и магических сил[64]

caramāṇa evaṁ vyavalokayati sma pañca skandhās tāṃśca svabhāva-sūnyān vyavalokayati. atha āyuṣmāñc-Chāriputro buddha-anubhāvena Āryāvalokiteśvaraṁ bodhisattvaṁ mahāsattvaṁ etad avocat: yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tena kathaṁ śikṣitavyam? evam ukta-Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo āyuṣmantaṁ Śāriputram etad avocat. yaḥ kaścid Chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrayāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tenaivaṁ vyavalokitavyaṁ, pañca skandhās tāṁśca svabhāva-śūnyān paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṁ śūnyatā śūnyataiva rūpaṁ rūpān na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyata tad rūpaṁ. evam eva vedanā-saṃjñā-saṁskāra-vijñānam.

iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ.

tasmāc-Chāriputra śūnyatāyāṁ na rūpaṁ na vedanā na saṃjñā na saṁskārāḥ na vijñānaṁ na cakṣuḥ-śrotra-ghrāna-jihvā-kāya-manāṁsi na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya dharmāḥ na cakṣur-dhātur yāvan na manovijñāna-dhātuḥ na-avidyā[32] *na-avidyākṣayo yavan na jarā-maraṇaṁ na jarā-maraṇa-kṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṁ na prāptir na-aprāptiḥ.*

tasmāc-Chāriputra aprāptitvāt bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharaty 'cittāvaraṇaḥ. cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsa-atrikrānto niṣṭha-nirvāṇaḥ. tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṁ samyak-sambodhim abhisambuddhāḥ.

tasmājjñātavyaṁ prajñāpāramitā mahā-mantro mahā-vidyā-mantro 'nuttara-mantro 'samasama-mantraḥ sarva-duḥkha-praśamanaḥ satyam amithyatvāt. prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ. tadyathā oṁ gate gate pāragate pārasaṁgate bodhi svāhā.

evaṁ Śāriputra gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāyāṁ śikṣitavyaṁ[33] *bodhisattvena. atha khalu bhagavān tasmāt samādher vyutthāya Āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya sādhukāram adāt. sādhu sādhu kulaputra, evāṁ etat kulaputra evam etad gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyām caryāṁ cartavyāṁ yathā tvayā nirdiṣṭam anumodyate sarva-tathāgatair arhadbhiḥ. idam avocat bhagavān. āttamanā-'ayuṣmān Śāriputra Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvas te ca bhikṣavas te ca bodhisattvā mahāsattvaḥ sā ca sarvāvatī parṣat sa-deva-manūṣa-asura-garuda-gandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti.*

iti ārya prajñāpārāmitā-hṛdaya samāptaṁ.

Тибетский перевод дается по тексту Ганджура (см. примеч. 12 и 9) с добавлением разночтений, содержащихся в бурятском тибетоязычном ксилографическом издании конца XIX – начала XX в.[34]. Ксилограф отпечатан на русской бумаге 20 × 7 см (размер рамки 17 × 5 см) и состоит из девяти листов, причем два последних являются позднейшим добавлением, имеющим отношение к культу Львиноголовой дакини (санскр. *Siṁhavaktrā-ḍākinī*, тиб. *Seng-ge'i gdong-can mkha'-'gro-ma).* Данное издание, которым пользуются буддисты в Бурятии и в настоящее время, представляет, таким образом, интерес для изучения современных форм практики Праджняпарами-

ты. Наиболее важные издания тибетского текста «Сутры сердца» перечислены в монографии: *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. The Reiyukai. Tokyo, 1978, с. 68-69. В том числе указаны четыре европейских издания. Сюда следует добавить лейпцигское издание, которое включает добавление, содержащееся в бурятском ксилографе: Btschom-ldan-adas-ma-sches-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin pai-sñing-po. Das Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Allerherrlichst-Vollendeten. Eine tibetische Religionsschrift. Lpz., 1835 (Bei Karl Tauchnitz. Von acht tibetischen Holztafeln stereotypiert). Вероятно, это издание было первым в Европе. Следует дополнить список следующими изданиями, не учтенными Э. Конзе: *Feer L.* Extraits du Kandjour. – Annales du Musée Guimet. Vol. 5, 1883, с. 177-179les. *Ивановский А.О.* Манчжурская транскрипция одного тибетского текста. – Восточные заметки (СПб., 1895, с. 261–267. Wu-t'i-wen Hsin-ching. Shanghai (около 1912); The Heart of the Perfection of Wisdom. – *Zwalf W.* Buddhism. Art and Faith. L., 1985, с. 61 (публикация представляет собой фотографию дуньхуанской рукописи IX в.) *(B 1b)*[35].

rgya-gar skad-du: bhagavati prajñāpāramitā-hṛdaya.

bod-skad-du: bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i snying-po pam-po gcig-go[36] .

bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi (B 2a) pha-rol-tu phyin-ma-la phyag-'tshal-lo.

'di-skad-bdags-gi thos-pa dus-gcig-na. bcom-'das[37] *rgyal-po'i khab-na*[38] *bya-rgod-phung-po'i ri-la dge-slong-gi (B 2b) dge-'dun chen-po dang byang-chub-sems dpa'i dge-'dun chen-po dang-thabs-cig-tu bzhugs-te. de'i tshe bcom-ldan-'das zab-mo snang-ba zhes-bya-ba'i chos-kyi rnam-grangs-kyi ting-nge-'dzin-la snyoms-par-zhugs-so. yang de'i-tshe byang-chub-sems-dpa' sems-'dpa-chen-po 'phags-pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug kyang shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod pa nyid-la mam-par blta-zhing: phung-po lnga-po de-dag-la yang rang-bzhin-gyis stong-par mam-par blta'o. (B 3a) de-nas sangs-rgyas-kyi mthus tshe-dang-ldan-pa Shā-ri'i-bus byang-chub-sems-dpa' sems-dpa'-chen po 'phags-pa spyan-ras gzigs-dbang-phyug-la 'di skad ces smras-so. Rigs-kyi bu 'm rigs-kyi bu-mo gang-la la shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod-pa-spyad*[39]*-par 'dod-pa des ji-ltar bslab-par-bya? de skad ces smras-pa dang, byang-chub-sems-dpa' sems-dpa-chen-po 'phags-pa spyan-ras-gzigs-dbang-phyug-gis tshe-(B 3b)-dang-ldan-pa shā-ra-dva-ti'i-bu-la 'di skad ces smras-so. shā-ri'i-bu! rigs-kyi bu 'm rigs-kyi bu-mo gang-la la shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa zab-mo spyod-pa-spyad* [40]*-par 'dod-pa des 'di-ltar rnam-par blta-bar-bya ste. phung-po lnga-po de-dag kyang rang-bzhin-gyis stong-par yang-dag-par rjes-su blta'o.*

gzugs stong-pa'o stong-pa-nyid gzugs-so. gzugs-las kyang stong-pa-nyid gzhan-ma-yin stong-pa-nyid-las kyang gzugs gzhan-ma-yin-no. de-bzhin-du tshor-ba dang (B 4a) 'du-shes dang 'du-byed dang rnam par-shes-pa rnams stong-pa'o.

shā-ri'ibu! de-lta-bas-na chos thams-cad stong-pa-nyid de mtshan-nyid med-pa ma skyes-pa ma 'gags-pa dri-ma med-pa dri-ma dang bral-ba med-pa bri-ba med-pa gang-pa med-pa'o.

ляется только то, что светится, блестит. Как пишет комментатор Джнянамитра, это «поучение» «Глубиной видимости» названо потому, что постижение сути учения «происходит благодаря демонстрации ухода от всех ограничений и опор (тиб. *dmigs-pa*, санскр. *ālambana*)»: *Jñānamitra.* Ārya-prajñāpāramitā-hṛdaya-vyākhya Bstan-'gyur. Mdo-'grel. MA. fol. 304a. (Здесь и далее переводы комментариев из Данджура выполнялись по пекинскому изданию тибетского канона, хранящегося в ЛО ИВ АН СССР. Шифр С 14124.)

Согласно комментарию Камалашилы, «Словами "глубина видимости" показывается разделенность заслуг (тиб. *bsod-nams*, санскр. *puṇya*) и познания (тиб.: *ye-shes*, санскр. *jñāna*). Т.е. поскольку самобытие (см. примеч. 17) подобно иллюзии, из отсутствия реального предмета (тиб. *dngos-po*, санскр. *vastu*) [возникает лишь] видимость. Обретя это познание, ушедший из мира Бхагават Арья-Авалокитешвара понял, что таковы же проявления всех дхарм» (*Kamalaśīla.* Ārya-prajñāpāramitā-hṛdaya-ṭīkā. Bstan-'gyur. Mdo-'grel. MA. fol. 331b.).

Для понимания приведенных комментариев следует иметь в виду, что термин «глубокое» относится к Праджняпарамите, являясь наиболее распространенным ее эпитетом (*Мялль Л.* Четыре термина праджняпарамитской психологии. Ст. 2. – Ученые записки Тартуского университета. «Труды по востоковедению». Т. 3. Вып. 392, 1976, с. 99), а разделение познания и заслуг, о котором говорит Камалашила, – сквозная методическая идея в религиозной практике северного буддизма. Здесь возникают два терминологических ряда, способствующие пониманию выражения «глубина видимости»:

глубина	*видимость*
уход от всех ограничений	*уход от всех опор*
познание	*заслуги*

Сопоставление семантических полей этих двух рядов сразу намечает их связь с более известными парами терминов, такими, как

мудрость	*практический метод*
пустота	*ясный свет,*

и другими понятиями тантрийской религиозной практики, рассмотрение которых выходит за рамки данной работы.

16 О термине «бодхисаттва-махасаттва» см.: *Мялль Л.* К буддийской персонологии (Бодхисаттва в Аштасахасрика-Праджняпарамите). – Ученые записки Тартуского университета. Семиотика. «Труды по знаковым системам». № 5. Вып. 284. 1971, с. 124–132 1971, с. 124–132.

17 Самобытие (санскр. *svabhāva*, тиб. *rang-bzhin*) – один из самых сложных терминов индийской философии, обозначающий некую ни от чего не зависящую основу вещи, дающую ей самостоятельное существование.

18 «Здесь» – т.е. в Праджняпарамите, в отличие от Абхидхармы, представителем которой обычно изображается Шарипутра.

19 Закончено перечисление пяти скандх.

20 Букв. «все дхармы имеют признаком пустоту». Это высказывание имеет мишенью классическое определение дхармы (как элемента): «дхарма – потому что несет свой признак» (санскр. *dharma svalakṣaṇadharaṇāt*).

21 Закончено перечисление 12 источников сознания.

22 Перечисление «классов элементов» сокращено: указаны только первый и последний члены списка.

23 Перечисление звеньев «взаимозависимого происхождения» сокращено.

24 Перечислены названия «четырех благородных истин».

25 Перевод последней фразы представляет некоторые трудности. Критический санскритский текст говорит: «viharaty' cittāvaraṇaḥ. cittāvaraṇa-nāstitvād...». Причем cit-

tāvaraṇa — «препятствия психики» — весьма редко встречающийся термин, и Э. Конзе предположил на основе некоторых рукописей, что, вероятно, первоначальное прочтение cittālambanaṃ — «опора психики» (*Conze E.* Text, с. 39–40), так как разрушение «опор» — важнейшая задача праджняпарамитских текстов. Тибетский перевод тем не менее сохраняет cittāvarana (тиб. *sems la sgrib-pa*). Э. Конзе правильно трактует частицу отрицания *a* как относящуюся к второй части слова и весь фрагмент переводит следующим образом: «dwells without thought-coverings. In the absence of thought-coverings...» (Buddhist Wisdom Books. L., 1958, с. 93). Перевод одного из крупнейших американских буддологов, Алекса Вэймана, вообще игнорирует наличие частицы *a*: «dwells with obscuration of the mental substance (cittāvaraṇa). By reason of no obscuration of the mental substance...» (*Wayman A.* The Buddhist Not This, Not This. – Philosophy East and West. Vol. XI, № 3, October, 1961, с. 113).

Обычно в буддийской традиции выделяются три типа препятствий:
1) *karma-āvaraṇa* — «препятствия, обусловленные прежними поступками»;
2) *kleśa-āvaraṇa* — «препятствия, обусловленные аффектантами психики»;
3) *jñeya-āvaraṇa* — «препятствия, возникающие в процессе познания».

Э. Конзе высказывает предположение, что термин *cittāvaraṇa* тождествен третьему виду препятствий (Buddhist Wisdom Books, с. 95). Это предположение подтверждается тибетской комментаторской традицией, объясняющей термин «психические препятствия» *(sems la sgrib-pa)* как «вера в истины» *(bden 'dzin)*, т.е. препятствие, относящееся к классу *jñeya-āvaraṇa* (тиб. *shes-bya-sgrib-pa*). На этот факт, ссылаясь на комментарий *Shes-rab snying-po'i rnam-bshad*, указал Бандидо-хамбо-лама Ж.-Ж. Эрдынеев, за что автор приносит ему искреннюю благодарность. Фиксация миросозерцания в форме набора «истин» останавливает, омертвляет живую текущую реальность, препятствуя на определенном этапе ее адекватному постижению. Буддийская традиция считает, что «держание за истины» — корень всех препятствий: «sgrib dang de yi rtsa-ba bden-'dzin zhi-bar mdzod» — Blo-bzang Chos-kyi rgyal-mtshan. «Bcom-ldan-'das dpal 'khor-lo bde-mchog lu-yi-pa'i lugs-kyi bskyed-rim bzhugs-so» (издание Агинского дацана, л. 37а5). Тем не менее нельзя исключить и возможность, что термин «психические препятствия» использовался в тексте «Сутры сердца» не в указанном специальном смысле, а, напротив, в максимально широком, как, например, в сочинении *Арьядевы*, Cittāvaraṇa-viśodhaprakaraṇa, см.: Cittaviśuddhiprakaraṇa of Aryadeva. Ed. by P.B. Patel. – Viśva-Bharati Studies. № 8, 1949, с. 15–52.

Термин «психические препятствия» уже по меньшей мере дважды исследовался специально: *Pai-Hui.* On the Word cittāvaraṇa in: Sino-Indian Studies. 3, № 11, 1949, с. 131–139; *Wu Pei-wei.* A Discourse on the Interpretation of Cittāvaraṇa in the Sanskrit Text of the PP-hṛdaya. – Xiandai Foxue. Peking, 1958, № 11, с. 5–16.

26 Может возникнуть впечатление, что введение мантры Праджняпарамиты является позднейшей интерполяцией, однако Э. Конзе напоминает, что уже «в "Niddesa" и палийских комментариях древней традиции paññā именуется mantā, термин, понимаемый здесь как женский род от *manto, mantra.* Есть также термин *vidyā.* В "Dhamma-cakka-mpavattana-vaggo", в "Saṃyutta-Nikāva", где ... содержатся некоторые из традиций, формирующих фон «Сутры Сердца», *vijja* приравнивается к знанию четырех истин. Тем не менее в других контекстах данный термин приобретает значение некой тайны, таинственного ведения магической силы, которое может быть сжато в магическую формулу, в заклинание. Что в тантризме действительно ново, так это акцент на вере: все средства спасения могут быть спрессованы в слова краткой формулы» (*Conze E.* Text, с. 46).

Ученые, занимающиеся изучением северного буддизма, так или иначе должны коснуться вопроса о мантрах. В литературе нередко обсуждаются вопросы о том, содержат ли мантры какой-то смысл или нет, переводимы ли они и, если да, то как (например, см.: The Calcutta Review. T. 137, № 1, October, 1955, с. 7–13; *Жуковская Н.Л.* Ла-

маизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 66–67). Однозначного и универсального подхода к этой проблеме, по-видимому, нет. Тем не менее необходимо учитывать, что сама проблема существует и объявление мантр «бессмысленной тарабарщиной» (*Waddel L.A.* The Buddhism of Tibet or Lamaism. L., 1895, с. 143) ее не решает.

Несостоятельность последней точки зрения на примере известной мантры *Ом-ма-ни-пад-ме-хум* была убедительно показана работами Б.Д. Дандарона (*Дандарон Б.Д.* Содержание мантры *ом-ма-ни-пад-ме-хум*. – «Труды по востоковедению». Том 2_2. Ученые записки Тартуского университета. Вып. 313, 1973, с. 463–477) и А. Вэймана (*Wayman A.* Yoga of The Guhyasamajatantra. N.Y., 1980, с. 74–76). Каждый слог этой мантры связан с определенной визуализацией и переживаниями, которые предписываются йогину соответствующими инструктивными текстами. Следовательно, мантра представляет собой максимально сокращенную запись сложного медитативного процесса, где слоги играют роль символов, последовательно включающих очередные этапы созерцания.

Интересно, что современные психотерапевтические исследования подтвердили факт повышения эффективности воздействия на психику человека сокращенных и кодированных формул самовнушения (см., например: *Ромэн А.С.* Экспериментально-теоретические и прикладные вопросы психической саморегуляции. «Психическая саморегуляция». № 2, А.-А., 1974, с. 12) сравнительно с обычными, развернутыми текстами таких формул. В этом свете представляется возможным идентифицировать в определенном аспекте принцип действия сокращенных формул самовнушения и мантр. В пользу предлагаемой точки зрения говорит и то, что оба рассматриваемых средства изменения психического состояния субъекта предполагают предварительное изучение полного текста формулы самовнушения или йогического ритуала, соответственно: «Простое повторение мантры, – говорит известный специалист по тантре Б.Д. Дандарон, – по убеждению тантристов, не дает максимального результата, хотя и приносит известную пользу. Как они утверждают, при таком повторении необходимо последовательное йогическое созерцание букв-символов (мантры. – *А.Т.*) и размышление над их значением» (*Дандарон Б.Д.* Содержание мантры, с. 464–465).

27 Слог «om» отсутствует в большинстве санскритских рукописей (Buddhist Wisdom Books, с. 104) и в тибетском каноническом переводе. Однако многочисленные тибетоязычные издания бурятских дацанов включают «om» в мантру, и так же поступают современные тибетские религиозные деятели (*Chögyam Trungpa.* Cutting Through Spiritual Materialism, с. 199). Ср., однако, Geshé Rabten Echoes of Voidness. Wisdom Publications. L., 1983, с. 19.

28 Мантру Праджняпарамиты легко можно было бы перевести на русский язык исходя из того, что слово «gate» представляет собой «звательный» падеж причастия «ушедшая» (или «местный» падеж причастия «ушедший»).

«om» и «svaha» – традиционные формы начала и конца мантры. «Ом» и «сваха» – звуки, благословляющие пользу обретения плода повторения [мантры]» (*Mahājana.* Ārya-prajñāpāramitā-hṛdaya-artha-parijñāna. Batan-'gyur. Mdo-'grel. MA. fol. 349a).

Пять слов, помещенных между «om» и «svaha», соотносятся, по мнению Э. Конзе (Buddhist Wisdom Books, с. 106), последовательно с фрагментами [2] – [6] текста (хотя членение текста у Э. Конзе немного отличается от нашего), охватывая, таким образом, все содержание сутры.

Чогйам Трунгпа считает, что суть буддийского учения в соотнесении с мантрой праджняпарамиты может быть выражена в рамках фрагмента [2] (подробнее см.: *Chögyam Trungpa.* Cutting through Spiritual Materialism, с. 199).

Комментарий Махаджаны (*Mahājana.* Ārya-prajñāpāramitā) расширяет ассоциативное поле мантры, объясняя термин «gate» как оставление (*spangs*) пройденного пути (*lam*) совершенствования: *gate* (первое) – «пути накопления» (санскр. *sambhāra-mārga*, тиб. *tshogs-lam*); *gate* (второе) – «пути применения» (санскр. *prayoga-marga*, тиб. *sbyor-lam*); *pāragate* – «пути видения» (санскр. *darśana-mārga*, тиб. *mthong-lam*); *pārasamgate* – «пу-

ти медитации» (санскр. *bhāvanā-mārga*, тиб. *sgom-lam*); *bodhi* – «пути неучения» (санскр. *aśaikṣa-mārga*, тиб. *mi-slob-lam*). (Подробнее об описании буддийской системы совершенствования в терминах «пяти путей» см., например: *Dagyab L.S.* Tibetan Religious Art. – Asiatische Forschungen. Bd. 52. Wiesbaden, 1977, pt. 1, Diagram 3.)

Существуют и другие истолкования мантры Праджняпарамиты, но все они сходятся в одном: данная мантра кодирует весь путь совершенствования, включая достижение состояния Будды. «Поэтому, – говорит комментарий Ваджрапани, – эта мантра Праджняпарамиты есть сердце смысла всех тайных мантр» (*Vajrapāṇi.* Ārya-prajñāpāramitā-hṛdaya-ṭīkārtha pradīpa. Bstan-'gyur. Mdo-'grel. MA. fol. 317a).

29 *Conze E.* Text, c. 34–37; Buddhist Wisdom Books, c. 77–107.

30 *Conze E.* List of Buddhist Terms. – The Tibet Journal. Vol. I, № 1, 1976, c. 54–55. Подробнее см.: *Obermiller E.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā. – Indian Historical Quarterly. Vol. 9, 1933, c. 170–187. Уже в палийском каноне перечисляются 25 видов пустоты: Paṭṭisamhita Magga. – Pali Text Society. Vol. 2. Sunnapatha. L., 1907, c. 177–184.

31 *Conze E.* Text, c. 47–48.

32 Э. Конзе в своем критическом издании предпочитает более развернутую формулировку: «na vidyā na-avidyā na vidyākṣayo na-avidyakṣayo...» Наша трактовка подкрепляется шестью из восемнадцати санскритских рукописей, которые использовал Э. Конзе, четырьмя наиболее ранними из девяти китайских переводов и обеими версиями тибетского перевода.

33 У Э. Конзе опечатка: *śikshitavyam*.

34 Хранится в архиве автора.

35 Пагинация приводится по вышеуказанному бурятскому изданию, обозначаемому здесь и далее *B*.

36 В издании *B pam-po gcig-go* отсутствует.

37 Издание *B* дает: *bcom-ldan-'das*.

38 В издании *B na* отсутствует.

39 В издании *B* – *spyad-pa-spyod*.

40 В издании *B* так же.

41 Издание *B* добавляет *de-bzhin-du*.

42 Издание *B* добавляет *la-*.

43 Издание *B* добавляет *zab-mo'di*.

44 В издании *B* вместо *pas – cing*.

45 В издании *B* вместо *mam – mngon*.

46 Издание *B* добавляет *zab-mo 'di*.

47 Издание *B* добавляет *-par-byed-*.

48 В издании *B* дается *brdzun* вместо *rdzun*.

49 Издание *B* добавляет *om*.

50 В издании *B* вместо *pos* дается *po rnams-kyis*.

51 Издание *B* опускает *rigs-kyi-bu*.

52 В издании *B* дается *de* вместо *ta*

53 В издании *B*: *shā-ri'i-bu*.

54 Издание *B* добавляет *dag*.

55 В издании *B* дается *rangs* вместо *rang*.

56 В издании *B* эта фраза отсутствует.

57 В издании *B* колофон отсутствует.

58 Вималамитра — выдающийся индийский буддийский деятель, сотрудничавший с Падмасамбхавой в организации первых тибетских школ буддизма в VIII в. Подробнее о его биографии см.: *Tarthang Tulku.* A History of the Buddhist Dharma. — Crystal Mirror. Vol. 5. California, 1977, с. 191—195.

59 Тиб. *rin-chen-sde.* Каталоги тибетского канона называют только одного переводчика «Сутры сердца» — Вималамитру. В то же время появление имени второго переводчика вряд ли неожиданно — из истории тибетского буддизма мы знаем, что тибетские лоцзавы работали над переводами совместно с индийскими пандитами. Кто такой Ринчен-де — пока неясно.

Это имя дважды упоминается в «Истории буддизма» тибетского автора XII в. Nyang Ral-pa-can, но нет уверенности, что речь идет именно об интересующем нас лице. См.: *Meisezahl R.O.* Die grosse Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition. rNying ma'i chos'byung chen mo (Monumenta Tibetica Historica. Abt. I, Bd. 3).VGH, Wissenschaftsverlag. Sankt Augustin. 1985, с. 447.

60 Об этом человеке выяснить ничего не удалось.

61 Монастырь около Самье, основанный женой тибетского царя Khri-song de'u-btsan (VIII в.) (*Das S. C.* Tibetan-English Dictionary. Kyoto, 1983, с. 270).

62 Неточность резчика. Следует читать *sha ntim.*

63 Тиб. *mkha'-la-spyod-pa.* Об этом названии см.: *Ghosh J.C.* Khasarpana. — Indian Historical Quarterly. Vol. 15, 1939, с. 603-610.

64 Санскр. *ṛddhi,* тиб. *rdzu-'phru* — магические силы (подробнее см.: *Das S.C.* Tibetan-English Dictionary, с. 1058—1059). Сверхпознания (санскр. *abhijñā,* тиб. *mngon-shes*) — шесть видов паранормального знания (подробнее см.: *там же,* с. 365—366).

65 Санскр. *sadhaka,* тиб. *bsgrub-pa-bo.* Здесь — йогин, практикующий Праджняпарамиту.

66 Три мира — верхний, средний и нижний, т.е. вся Вселенная. Дакини — один из важнейших типов женских персонажей в буддийской мифологии. «Владычицей дакинь» здесь названа Львиноголовая дакини, мантра которой следует после хвалы (см. текст).

67 *Namo* — «хвала!» (санскр.). Это слово было оставлено в тибетском тексте без перевода.

68 Эпитет Индры, часто выступающего в больших праджняпарамитских текстах, см., например: The Large Sutra of Perfect Wisdom. (Tr. by E. Conze). Univ. of Calif. Press, 1975.

69 *Мара* — тиб. *bdud.* Персонаж, персонифицирующий зло в буддийской мифологии. В Тибете тем же названием обозначают целый класс злых духов.

70 *Шантим курье сваха* — «да содеется покой! Сваха!» (санскр.) — обычно в тибетских текстах не переводят.

71 Тиб. *Bgegs,* санскр. *vighna* — демоны, создающие препятствия прежде всего религиозной деятельности, см.: *Réne de Nebesky-Wojkowitz.* Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1956, с. 285 и сл.

72 Тиб. *gdon* — малоизученный класс злых духов. Небески-Войковиц указывает в книге «Oracles and Demons of Tibet» (с.311), что Лондол-лама причисляет к ним божеств, асуров, нагов и другие типы существ буддийской мифологии.

73 Тиб. *nad.* Небески-Войковиц не рассматривает этот термин как обозначение «духов болезней».

[74] О терминах «заслуги – познание» см. примеч. 15.

[75] «Два тела совершенные» (тиб. *dam-pa sku gnyis*) – это
1) *don dam-pa'i sku* (санскр. *dharmakāya*),
2) *kun-rdzob-pa'i sku* (санскр. *rūpakāya*), куда включаются:
  a) *longs rdzogs-pa'i sku* (санскр. *saṃbhogakāya*),
  b) *sprul-sku* (санскр. *nirmaṇakāya*).
Данное четверостишие входит составной частью во многие тексты и традиционно приписывается Нагарджуне.

[76] Тиб. *nye-bar-zhi-ba*, санскр. *upaśanti*. В праджняпарамитской литературе этим термином обозначается снятие противопоставления субъекта и объекта. Подробнее см., например: *Conze E.* Abhisamayālaṅkāra. – Serie Orientale Roma 6. Roma, IsMEO, 1954, с. 28.

[77] Три вида практики (тиб. *bslab gsum*, санскр. *triśikṣā*):
1) *tshul-khrims* (санскр. *śīla*) – нравственность;
2) *ting-nge-'dzin* (санскр. *samadhi*) – йогическое сосредоточение;
3) *shes-rab* (санскр. – *prajñā*) – мудрость.

[78] Мангалам – «да будет благо!» (санскр.).

Автор приносит благодарность тибетскому коллеге Таши, Р.Н. Крапивиной и О.В. Горовой за ценные советы и критические замечания.

В.П. Андросов

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИДЕОЛОГИИ НАГАРДЖУНЫ ПО ТЕКСТУ «РАТНАВАЛИ»

Нагарджуна (II в.) – крупнейший мыслитель и религиозный деятель буддизма, канонизированный махаяной и ваджраяной. Ему поклоняются как основоположнику махаянского учения и «открывателю» священных для буддиста этого направления книг Праджняпарамиты. Многочисленные труды первого мадхьямика комментировались и изучались в древности и в средневековье буддистами Индии, Китая, Центральной Азии, Тибета, Кореи, Японии, Монголии. Они сохраняют кардинальное значение и для современной буддийской философии.

Творческое наследие Нагарджуны[1] систематически изучается учеными вот уже более ста лет. На европейские языки переведены с санскрита, китайского и тибетского языков почти все его основные сочинения. К 80-м годам нашего столетия всесторонне исследованы философские и религиозные позиции Нагарджуны, его разногласия с идейными противниками, принципы мадхьямиковской интерпретации канонической литературы и т.п. Гораздо менее известны его этические, социально-политические и даже собственно идеологические взгляды.

Под идеологией мадхьямики здесь мы понимаем вариант религиозно-философского учения Нагарджуны, предложенный им в качестве государственной идеологии древнеиндийским монархам и зафиксированный в его «Посланиях» к царям. Методологически, доктринально и по предназначению она отличается от его философской теории (шуньявады,или нихсвабхававады), с одной стороны, и от религиозно-практической доктрины – с другой.

Специфика буддийской идеологии состоит в обобщении и своего рода популяризации религиозных, этических, социально-политических, философских и других учений. В трудах Нагарджуны она предстает цельной системой взглядов ранней махаяны. В этой идеологии не только воедино связаны основные положения и продемонстрированы их преимущества посредством простых познавательных приемов (сравнения, уподобления, ссылки на авторитет), элементарного логического дискурса и т.д., но и дается проекция идей на различные аспекты общественной жизни, человеческих отношений, событий индивидуальной судьбы, а в рассматриваемом тексте – и на взаимоотношения царя с его окружением, чиновниками и подданными.

В буддизме различие между идеологией и теоретической философией — это и различие типов умственной деятельности, имеющих сложную внутреннюю структуру, и различие методологий. Теоретическая философия состоит, во-первых, из метапсихологии дхарм, систематизированной в трудах аналитиков Абхидхармы, во-вторых, из критической философии мадхьямики, подвергшей деструкции современные метафизические построения идейных противников, в-третьих, из эпистемологии, представляющей одновременно и искусство ведения философского спора по поводу категорий, систем доказательств и критериев познания различных школ, и теорию достоверного рационального знания, и формальную логику, и т.д. Буддийская эпистемология создавалась саутрантиками, йогачарами и сватантрика-мадхьямиками. Хотя в Индии эти отделы философского знания возникали в буддизме последовательно, они не отменяли друг друга, напротив, — и ныне сосуществуют параллельно. Так, в монастырях Юго-Восточной Азии тхеравадины изучают преимущественно труды палийской Абхидхаммы.

В древности религиозные мыслители и философские школы, конечно, существовали не в изолированном мире идей, понятий, концепций, в мире ученых дискуссий и духовных исканий, как то нередко представляется трудами исследователей. Издревле буддийские адепты участвовали в общественной и политической жизни древнеиндийских государств. Об этой стороне деятельности Нагарджуны сообщают его китайские и тибетские биографы, согласно которым он тесно был связан с царями как Юга, так и Севера Индии[2]. По мнению авторов хроник, его взаимоотношения с сильными мира сего заканчивались обращением светского владыки в буддизм. И если свидетельства таких поздних историков, как Таранатха[3] (XVI–XVII вв.), сомнительны, то сохранившиеся письма Нагарджуны индийским монархам являются в этой связи ценнейшим источником.

Среди трудов Нагарджуны имеются два послания царям: «Сухриллекха» («Письмо друга») и «Ратнавали-раджапарикатха» («Наставление царю, названное "Строфы о драгоценностях"»). Первое дошло до нас в переводах на китайском[4] и тибетском[5] языках, второе — во фрагментах на санскрите[6], в китайском[7] и тибетском[8] переводах. Эти письма неоднократно переводились на европейские языки с санскрита[9], китайского[10] и тибетского[11].

Если во втором послании адресат назван просто царем *(раджан)*, то в колофоне первого — царем страны *бде-спйод*[12], что воспроизводится на санскрите как «udayī», «utrāyana» или «udayana»[13]. Дж. Туччи сообщает о комментарии на «Ратнавали» Аджитамитры, который считал, что этот манускрипт был послан тому же самому царю[14]. Исследуя «Путешествие» И-цзина (VII в.), во время пребывания которого в Индии широкой популярностью пользовалась «Сухриллекха», Дж. Такакусу идентифицирует адресат с Сатаваханами или Антиваханами[15]. Таранатха полагал, что Нагарджуна обратил в буддизм царя южной страны *bde-byed*, или Удайана[16]. Однако являлась ли последняя Андхрой, Южной Кошалой или какой-нибудь другой страной, определить сложно.

В этой связи небезынтересно привести вторую строфу из четвертой главы «Ратнавали»: «Если кто-то дурно говорит о воздержании как о неприятном, что же, о царь, властелин великой державы, могу сказать тебе я, будучи просто монахом». По-видимому, царственный адресат Нагарджуны носил титул императора *(mahāb hauma)*. Но как известно, на юге индийского субконтинента лишь цари династии Сатаваханов могли называться в то время столь почетно. Авторы новейших исследований[17] связывают религиозно-политическую деятельность Нагарджуны с правлением Сатаваханов второй половины II в.

Оба послания существенно отличаются от других произведений Нагарджуны, а именно: 1) сочинения полемических трактатов, иначе называемых «руководствами» в спорах по опровержению доктрин других философских школ («Муламадхьямика-карика», «Виграха-вьявартани» и др.); 2) изложения основных положений мадхьямики («Юкти-шаштика» и др.); 3) комментирования сутр Праджняпарамиты («Махапраджняпарамита-шастра» и др.); 4) слагания гимнов («Чатух-става» и др.)[18].

Если следовать составителям тибетского Данжура, то «lekha» и «parikāthā», хотя и относятся к одному разделу канона, все же являются отличными формами санскритской литературы[19]. Оба произведения написаны в общедоступной для понимания форме. Они предназначались образованному древнему индийцу, не являвшемуся ни философом, ни знатоком буддийской догматики. В них автор стремился показать преимущества своего учения.

В «Ратнавали» (далее – РА) говорится: «Это законоучение предназначается не только царям, но и другим существам в соответствии с их желанием совершить благо. О царь, это наставление ты должен слушать ежедневно с целью достижения правильного просветления *(saṃyaksaṃbodhi)* как лично тобой, так и другими» (РА, V, 98–99).

Религиозный аспект посланий явно превалирует над общественно-политическим и философским. «Сухриллекха» имеет к тому же весьма нравоучительный характер. Но оба они представляют собой популярное изложение сути ранней махаяны с этической и идеологической точек зрения, что, видимо, составляет внешнюю или социальную сторону вероучения.

О широте проблематики религиозной идеологии Нагарджуны можно судить в первую очередь по трактату «Ратнавали», в пятистах строфах которого (пять глав по сто в каждой) освещены мадхьямиковские взгляды на мир, личность и нирвану, на причинно-следственную связь и сиюминутность бытия, чувства, ум и страдание, на Будду, будд и бодхисаттв, на веру, знание и буддийское учение, на религию, общество и государственное устройство, на земные ценности, царскую власть и политику, на добро, зло и совершенство, на карму, сансару, спасение от перерождений и т.д.

Вся эта сфера популяризованных идей, сниженных до уровня своего рода «массовой культуры», разумеется, тесно привязана к нагарджуновой философско-религиозной системе, которая по иронии судьбы современному интеллигенту во многом понятнее, нежели некоторые общеизвестные в древности феномены индийской культуры. Следуя отмеченной тенденции,

в данной работе предпринимается попытка «войти» в мадхьямиковскую идеологию «сверху», т.е. через философские и отчасти религиозные построения. Поэтому затрагиваемые проблемы имеют как бы двойную, а то и тройную экспликацию: в идеологическом, философском и религиозном контекстах. Поднятые вопросы имеют также и разное значение: мировоззренческое – в идеологии, иллюстративно-методологическое – в философии, конретно-прикладное – в религиозно-медитативной практике.

Нагарджуна излагал в названном тексте, как правило, махаянские представления. Однако некоторые из развиваемых им идей относились к общеиндийскому культурному генофонду и занимали выдающееся место как в буддийской, так и в индуистской традициях. Одним из таких важнейших компонентов сложной идеологической структуры «Ратнавали» является учение о мирском существовании *(loka)* как о мираже (*māyā, marīci* и др. термины) подлинной реальности *(yathābhūta)*.

Для адептов махаяны учение о майа было не только традиционно, но и авторитетно, поскольку есть в их священных писаниях, к примеру, во 2-ой и 26-ой главах «Аштасахасрика-праджняпарамитасутры», в 5-ой главе «Саддхармапундарика-сутры», повсеместно в «Гандавьюха-сутре», а в качестве мифологемы: Майа – «мать Будды», зачавшая его во сне от небесного бодхисаттвы в образе слона Марича – в «Лалитавистаре», 46 «Махавасту», II, 5 и др. текстах. Отметим также, что в произведениях Нагарджуны ключевые термины «майа», «маричи» и др. семантически близкие им, встречаются еще в «Муламадхьямика-кариках», VII, 33–34, XXIII, 8; «Вигpаха-вьявартани», 13, 23, 27, 65–68; «Чатухстава», II, 14, 19; «Акутобхая», XI, 8 и др. приписываемых ему трудах[20].

В «Ратнавали», судя по контексту, учение о майа полифункционально. В одном случае Нагарджуна его использует явно с целью пояснить молчание всеведующего Будды относительно проблемы происхождения и гибели мира (*loka* – II, 8). По мнению автора, это тайна буддизма и в то же время его сердцевина (II, 9). Действительно, такого рода вопросы извечны среди буддистов. Они восходят к эпохе зарождения этой религии, о чем свидетельствуют «Брахмаджала-сутта» из «Дигха-никаи», многие места из «Мадджиманикаи» (например, I, 157; 484), что и отражено в позднем тексте «Махавьютпати», 206.

В «Ратнавали» упоминается ряд [illegible]ных вопросов, на которые Всеведущий отвечать не стал: конечен или бесконечен, двойствен или недвойствен высший покой (*śā*[illegible] – II, 6), названный Буддой «сделанным невыразимо» (II, [illegible]5). Ответы на такие вопросы назывались буддистами «лжеумничанием» ([illegible]*rṣṭi)* и считались препятствиями на пути бодхисаттв. Если в палийских текстах речь идет лишь о 10 дришти, то в «Муламадхьямика-кариках» (XXII, 12; XXV, 21; XXVII, 20) – их уже 14[21].

Хотя буддизм отрицательно относился к такого рода проблематике, Нагарджуна поднимает ее неспроста. Согласно ему, вновь возникший интерес к этим вопросам вызван вайбхашиковской (или, иначе, хинаянской) концепцией трех времен, трактующей нирвану как конец существования индивида сансары (РА, II, 7–8; I, 36–37). По мнению же мыслителя ма-

хаяны, «нирваной называется прекращение раздумий о бытии и небытии» (PA, I, 42), а из «наличия покоя нирваны вовсе не следует отсутствие мира» (PA, I, 73). Отсюда полемическая задача майа-вады[22] – противостоять *traikālya-vāda* школ хинаяны: «Мир имеет природу, не описываемую доктриной трех времен» (PA, II, 14).

Основное положение учения о майе Нагарджуна сформулировал так: «Сущность учения будд (коих неисчислимо много – PA, II, 7) состоит в понимании того, что у мира сходство с майей» (PA, II, 9). В тексте это суждение становится тезисом двух логических выводов, которыми автор стремился обосновать свою доктрину. Формально *māyā* – объект выводов, а *loka* – их субъект. Силлогистическая форма обоих выводов (PA, II, 10–13) близка найяиковскому пятичленному силлогизму, хотя вторая посылка лишь подразумевается, что далеко не случайно.

В общих посылках выводов приводится знаменательный для махаянистов пример, а именно: *māyā–gaja*. Что это? «Волшебный слон», «воображаемый слон», «слон, созданный сверхъестественной силой бодхисаттвы», «слон-наважденье», или «слон, явившийся во сне Майе – матери Шакьямуни»? По-видимому, все эти значения правомерны и зависят от уровня сознания слушателя текста.

Как показал в своем интересном исследовании Л. Гомес[23], чудотворство, различные сверхъестественные силы, миражи и т.п. составляют обязательный фон пути бодхисаттвы в древних махаянских сутрах. Их персонажи, «продвинутые» на этом пути, были «способны» не только создавать всевозможные миражи и иллюзорные манифестации, но и «творить» особые тела, обладавшие реальностью *(bhūta-nirmāṇa)*. Такого рода воззрения характерны в первую очередь для «Гандавьюхи», «Дашабхумики» и сутр цикла Праджняпарамиты. Позднее они были систематизированы в «Бодхисаттвабхуми» Майтреянатхи и Асанги (IV в.).

Ярким подтверждением признания Нагарджуной этих мифо-религиозных представлений служит строфа 23 с автокомментарием из «Виграхавьявартани» (далее – ВВ), где он отстаивает релевантность сведения к пустотности *(śūnyatā)* всего существенного для мира обыденного и теоретического сознаний, в том числе и собственного утверждения об этом, и не считает непротиворечивым то, что пустое высказывание отрицает столь же пустое. Вот каким примером он подкрепляет свою точку зрения: «Допустим, чудесно сотворенный индивид *(nirmitaka)* останавливал бы другого чудесно сотворенного индивида, занимающегося каким-то делом. Или так: майа-человек, созданный творцом майи, останавливал бы другого майа-человека, созданного собственной силой майи и занятого каким-то делом. В этом случае тот чудесно сотворенный индивид, кого останавливают, – пуст. И тот, который останавливает, тоже пуст. Именно так моим, хотя и пустым высказыванием, отрицание самосущего *(svabhāva)* всех существований *(sārvabhāva)* обосновано...».

Строфа 27 этого же памятника и автокомментарий к ней приводят пример по аналогичному поводу, который свидетельствует, что мифические представления буддизма были общим фоном, если не сказать больше, логико-философских построений мыслителя: «Допустим, некий мужчина при-

нял бы за действительное лжепонятие "женщина", относящееся к женщине, чье тело чудотворно и чье самосущее пусто; именно к ней из-за этого лжепонятия у него возникло бы вожделение. Чудотворный индивид может быть сотворен Буддой-Татхагатой или учениками *(śrāvaka)* Будды-Татхагаты, а затем он и то лжепонятие о нем могут исчезнуть благодаря могуществу Татхагаты или могуществу учеников Татхагаты...».

Здесь необходимо отметить следующее. Во-первых, само наличие такого рода примеров в сугубо философском споре Нагарджуны с вайбхашиками, где по правилам диспута в подтверждение тезиса могли приводиться только общепризнанные обеими сторонами вещи, говорит о глубоко религиозном характере философии мадхьямики. Во-вторых, использование элементов религиозного учения о майе как в идеологическом произведении, так и в философско-полемическом свидетельствует о том, что религиозные тексты служили источником Нагарджуне. В-третьих, приведенные контексты термина «майа» позволяют приоткрыть его содержание.

Пример с майей (концовка ВВ, 23) не случайно дополняет пример с нирмитакой, который в ВВ, 27 пояснен. Первый валиден только для буддистов, потому что сюжеты с «чудотворными индивидами», созданными Буддой и его учениками, относятся к священному писанию *(āgama)*, к их традиции. Упоминанием среди учеников Татхагаты только шраваков Нагарджуна указал, что он имеет в виду именно хинаянскую традицию, к которой принадлежали вайбхашики – его оппоненты.

Нирмитака (от корня *nir-mā*) – это порожденный сверхъестественной силой буддийских святых индивид, принимаемый за естественного всеми земными существами, не обладавшими йогическими способностями. Согласно буддийской традиции, «нирманические воплощения» в том или ином космологическом мире переживали практически все позитивные персонажи буддийской мифологии и совершали они это «ради помощи верующим». «Чудотворный индивид» – это не собственное воплощение святого, а лишь порождение последнего, созданное, разумеется, с благими целями.

В отличие от них «майа-человек» *(māyā-puruṣa)*, как и его «творец» *(māyā-kāra)*, относятся к общеиндийскому фону религиозных представлений и не несут позитивной нагрузки. «Майа-кара» – это маг, волшебник, кудесник, но и иллюзионист, гипнотизер и т.д., т.е. тот, кто может не только «творить» в мифах (с каким бы доверием к ним ни относиться), но и вызвать иллюзию, мираж, гипноз, галлюцинацию в действительности. «Майа-пуруша» – это фигура в такого рода иллюзорной картине или видении. В «Ратнавали» – «майа-слон».

В этой связи здесь важно отметить, что, комментируя XXII главу «Мадхьямика-карики» (далее – МК), в которой анализируется понятие «tathāgata» и оценивается как нереальное или пустое, Чандракирти (VII в.) в поддержку доводов своего учителя приводит цитату из «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры»[24]. В ней Будда-Татхагата и его учение *(dharma)* сравниваются с майей и сном *(svapna)*. Сам Нагарджуна в заключительной строфе главы пишет: «Если Татхагата имеет самосущее, то и этот мир имеет самосущее. Если Татхагата без самосущего, то и этот мир без самосущего» (МК, XXII, 16).

Тем самым основатель мадхьямики отказался различать естественный и сверхъестественные миры, на что Чандракирти заметил: «Мы никоим образом не утверждаем небытия Татхагаты [...] и все-таки, желая описать Татхагату средствами миробусловленной истины и прибегая к переносному смыслу (samāropa), мы говорим, что он пуст или непуст, или пуст-непуст, или не пуст и не непуст. Тот, кто стремится узнать Татхагату, прибегая к утверждениям и отрицаниям, тот никогда не познает его».

Теперь зададимся несколько другим вопросом. Какое значение из обширного семантического поля значений майа концептуально «устраивало бы» систему Нагарджуны? Обратимся к анализу употребления майи в упомянутых выше других текстах этого автора.

В «Мадхьямика-кариках» (МК, VII, 33–34), подводя итог долгому обсуждению сарвастивадинской доктрины трех признаков обусловленных дхарм или частиц потока сознания, первый мадхьямик свое логическое опровержение невозможности возникновения *(utpāda)*, пребывания *(sthāna)* и исчезновения *(bhaṅga)* дхарм усиливает ссылкой на то, что такого рода свойства нереальны или призрачны, т.к. подобны *майа*, *свапна* (сновидению) и *гандхарва-нагара* (мифическому городу мифических существ), т.е. всему тому, что не имеет действительного происхождения и существует лишь в речах и представлениях людей. В этом смысле, очевидно, все члены подобия синонимичны.

В других местах этого текста (МК, XVII, 33 и XXIII, 8) говорится, что омрачения *(kleśa)*, действующие телесные существа, творцы, плоды кармы и дхармы пяти органов чувств суть порождения города гандхарвов, сходные с образами сновидений и галлюцинаций *(marīci)*. В «Акутобхайе» (XI, 8) речь идет о пределах сансары, чьи состояния *(bhāva)* уподобляются майи, маричи, городу гандхарвов и отражению в зеркале *(pratibimba)*. В «Чатухстава» (II, 13–14) мир людей *(jagat)* сравнивается с эхом *(pratiśrutkā)*, а сансара, которая ни вечна, ни конечна, ни воспринимаема, ни определима, подобна сновидению и майа.

Ясно, что все перечисленные термины синонимичны майа в передаче значения нереальности, призрачности, миражности характеризуемых ими феноменов на уровне эмпирического бытия. И здесь Нагарджуна традиционен, т.к. в названных выше местах махаянских сутр эти термины – в первую очередь майа, маричи, свапна – также синонимичны именно в этих значениях.

Конкретизировать последние помогает отрывок из «Ратнавали» (РА, I, 52–56), где маричи приобретает недвусмысленное значение миража: «Предмет, едва различимый издали, отчетливо виден вблизи. Если бы мираж был водой, то почему же ее не видно вблизи? Одно дело, когда этот мир как реальная сущность *(yathābhūta)* рассматривается издали, другое – когда он виден вблизи. Подобно миражу мир не имеет определенности *(animitta)*. Как мираж, принимаемый за воду, не является ни водой, ни чем-то действительным, так и группы *(skandha)*, принимаемые за духовную самость *(ātman)*, не являются ни самостью, ни чем-то действительным. Если о мираже воды некто думает, что то она, и, подойдя туда, убеждается, что той воды нет, то он глупец. Если некто думает о мире, подобном ми-

ражу, что он "есть" или что его "нет", то это – безумие *(moha)*. Поскольку он безумен, постольку ему не освободиться».

Следовательно, майа, будучи синонимичной маричи, означает в данной системе прежде всего «мираж», создающий иллюзию действительности, и самообман, создающий иллюзию души как нетленного начала.

Уподобление махаянистами различных эмпирических и теоретических сущностей миражу, видимо, было настолько распространено во времена Нагарджуны, что вызвало отпор со стороны его оппонентов. Их критические доводы он изложил в ВВ, 13–16, а ниже (ВВ, 65–67) опроверг. Суть возражений противников мадхьямики сводилась к тому, что если любое восприятие иллюзорно, то иллюзорны и воспринимающий субъект и воспринимаемый объект. Но тогда в такой же ситуации иллюзии оказываются и те, кто отрицают восприятие с его объектом и субъектом, т.е. мадхьямики.

Ниже приводится строфа «Виграха-вьявартани» (ВВ, 13) с комментарием автора, где позиция мадхьямиков излагается устами их оппонентов: «Как тщетно в мираже *(mṛgatṛṣṇā)* видят воду глупцы, столь же тщетно было бы увидеть несуществующее, которое к тому же и отрицается. [Автокомментарий:] Если бы у тебя (мадхьямика) был разум, то ты бы понял выражение: "Вода глупцов в мираже иллюзорна *(mithyā)*". Чтобы устранить такого рода видение, человек, который здесь слывет ученым, должен сказать: "Постойте, вода – это мираж". Так же и вы говорите: "У всех существований отсутствует самосущее" для того, чтобы устранить самосущее, воспринимаемое существами, в том числе и те существования, которые и без того лишены самосущего...».

Далее в строфах ВВ, 14–16 сарвастивадин возражает мадхьямику: «Но ведь если так на самом деле, то отсюда – следующая шестерка: восприятие, воспринимаемое и воспринимающий последнее, а также отрицание, отрицаемое и отрицающий.

[Комментарий ВВ, 14] Если именно так, то у живых существ есть восприятие, есть воспринимаемое и суть воспринимающие последнее, а также есть отрицание того объекта, восприятие которого неправильно, есть и отрицаемое, коль такое восприятие может быть неправильно, суть и отрицатели этого восприятия, похожие на вас и вам подобных (т.е. на мадхьямиков. – *В.А.*). Вот шестерка и доказана. В силу того, что эта шестерка установлена достоверно, суждение: "Самосущие пусты" – не верно.

[Комментарий ВВ, 15] Чтобы избежать этой ошибки, допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого, нет воспринимающих. Если бы так было на самом деле, то нет отрицания восприятия (суждения): "Все существования без самосущего", как нет и отрицаемого, а также отрицателей.

[Комментарий ВВ, 16] Если нет отрицания, нет отрицаемого, нет отрицателей, то все существования не отрицаются и, следовательно, есть самосущее всех существований».

Считаю уместным привести «реабилитацию» Нагарджуной применяемого мадхьямиками в доводах примера с миражем, обращенного оппонентом в свою пользу. Поскольку этот пример – по сходству, то его употребление важно и в более широком контексте, как уподобление всего мирского миражу.

Автор «Виграха-вьявартани» свой ответ сформулировал таким образом: «Ты предпринял большое исследование по поводу миража в качестве примера. Послушай же теперь основание считать этот пример релевантным» (ВВ, 65).

[Комментарий ВВ, 66] Если это восприятие воды в мираже рассматривать с точки зрения самосущего, то оно не было бы зависимо возникшим. Поскольку же восприятие возникает в зависимости и от миража, и от искаженного видения, и от направления внимания на несуществующее, постольку оно – зависимо возникшее. А так как оно зависимо возникшее, то с точки зрения самосущего оно – пусто, как то и было сказано ранее (т.е. до возражения оппонента. – *В.А.*).

[Комментарий ВВ, 67] Если бы это восприятие воды в мираже было в соответствии с самосущим, то кто бы его отрицал? Ибо самосущее не может быть устранено, как «жар-ность» огня, текучесть воды, открытость пространства. Но его (самосущего) отсутствие очевидно, поэтому восприятие и характеризуется пустым самосущим. Именно этот же метод анализа должен быть применен и в отношении остальных пяти спорных предметов *(dharma)*, начиная с воспринимаемого и т.д. Значит, сказанное Вами: «Все существования не пусты ввиду наличия шестерки» – недостоверно.

Следует уточнить, что в ходе рассуждений Нагарджуна прибег к сарвастивадинскому определению самосущего как природы, независимой от чего бы то ни было. Острие его критики направлено на их непоследовательность, т.к. они искали самосущее в вещах, которые по определению относительны. Эта методика показалась основателю мадхьямики столь валидной, что он и в ответе на следующий аргумент оппонента (ВВ, 68) отослал учеников-слушателей снова к анализу примера с миражем как образцовому опровержению в полемических баталиях.

Как видно, в философии Нагарджуны понятие «миража» всячески отстаивалось. Но разрабатывалось оно прежде всего в идеологии, в чем можно убедиться, обратившись к «Ратнавали», содержащей два специальных вывода майа-вады. Вывод первый (РА, II, 9–11): 1) мир подобен миражу; 2) [мир не имеет ни начала, ни конца]; 3) например, можно увидеть рождение и смерть слона в миряже. Но с точки зрения истины *(tattvena)* слон миража вовсе не таков, чтобы иметь рождение и смерть; 4) так же точно возникновение и гибель мира подобны миражу; 5) с точки зрения освобождающей высшей цели *(paramārthena)* нельзя воспринять ни начала, ни конца.

Вывод второй (РА, II, 9, 12–13): 1) мир подобен миражу; 2) [мир не существует и не движется]; 3) например, слон миража не приходит откуда-то и не идет куда-то. Только из-за иллюзии ума *(citta-mohana-mātratvād)* он кажется существующим и движущимся; 4) так же мир, подобный миражу, не приходит откуда-то и не идет куда-то; 5) только из-за иллюзии ума он кажется существующим и движущимся.

Данные силлогизмы найяиковские лишь по форме и количеству посылок. Вы не найдете в них ни согласованного сопутствия, ни согласованного отсутствия *(anvaya-vyatireki)*, ни соблюдения и закона «проникновения» *(vyāpti)* классической индийской логики. Свое негативное отношение к теории достоверного знания *(pramāṇavāda)* ньяи Нагарджуна пространно выра-

зил в «Виграха-вьявартани» (ВВ 5–6, 30–51). Выводы майа-вады скорее являются издевкой над концепцией вывода. В них «доказывается» не тезис, а вторая – предполагаемая – посылка *(hetu)*.

И это естественно для мадхьямиковской систематики. Нагарджуна не мог открыто утверждать, что мир не имеет начала и конца или не существует и не движется, поскольку это противоречило бы священному для буддистов писанию относительно «безответных вопросов» *(avyākṛta-vastūni)*. Тем не менее он это сделал, призвав на помощь метод двух истин, который позволял ему говорить обратное фактам обыденного опыта *(vyavahāra* – РА, II, 14), названным им в «Ратнавали» (РА, II, 12–13) «только иллюзией ума».

Учение о двух истинах – абсолютной *(paramārtha)* и относительной *(saṃvṛti)* или, иначе, мирообусловленной *(vyavahāra)*, – пожалуй, главный инструмент Нагарджуны по изменению ситуационного значения контекста, с помощью чего он легко затевал «философские игры» с мыслителями других школ и «выходил из игры» практически неуязвимым, сославшись на нерефлексируемость собственных «устоев».

Выше уже приводилась цитата из «Прасаннапады» Чандракирти по этому поводу. Но основатель мадхьямики и сам высказался об этом достаточно красноречиво: «Ведь не мы отказываемся прибегать к мирообусловленной истине и не мы отрицаем ее. Мы заявляем: "Все существования пусты". Однако буддийское законоучение *(dharma-deśanā)* невозможно постичь, не прибегая к мирообусловленной истине» (ВВ, 28). В «Акутобхайе» (XXIV, 8–10) сказано, что мирообусловленная истина есть переживание происхождения всех феноменов и непонимание мирской иллюзии, а обсолютная истина есть видение непроисхождения всех феноменов как результат неискаженного постижения подлинной реальности святыми.

Таким образом, как бы ни был иллюзорен мир, Нагарджуна, с одной стороны, признает его единым вместилищем профанической, теоретической, религиозной и прочих способов мышления, а с другой – настаивает на том, что различия, существующие внутри него, относительны и теряют свой смысл в особых пустотно-медитативных состояниях ума, когда «абсолютное – просто факт пустотности» («Шуньята-саптати», 69)[25], а в сознании нет никаких других фактов.

Состояние сознания, обратное этому, – *avidyā*, т.е. не-видение пустотности, взаимозависимого происхождения и подлинной реальности. Авидья и майа в мадхьямике связаны непосредственно: авидья есть именно то состояние ума, содержанием которого являются майа-объекты. Нагарджуну можно понять и так, что он «выковывает» цепочки из различных понятий, называемых ныне эпистемологическими, психологическими, онтологическими. Это – *saṃvṛti – avidyā – māyā* и семантически близкие им – для мирского уровня знаний и – *paramārtha – vidyā – śūnyatā* и семантически близкие им понятия – для порогового уровня знаний. Хотя, по Нагарджуне, противостояние этих цепочек значимо только на уровне самврити или эмпирического сознания авидьи, тем не менее устранение их «кажущейся» противоположности возможно лишь посредством религиозно-медитативной практики буддийского пути.

Следовательно, иллюзорность мира очевидна лишь для тех, кто достиг цели этого пути – прозрения *(bodhi)*, и отнюдь не для всех прочих. Спрашивается, вправе ли был философ Нагарджуна выдвигать положения, недостоверные для непосвященных? Исходя из традиций индийской полемической философии можно ответить, что как философ он на то прав не имел, а сделал это как идеолог и популяризатор махаяны.

Объем понятия «māyā» в системе основателя мадхьямики гораздо шире объема понятия «loka», т.к. первый включает в себя и *«jagat»*, и *«saṃsāra»*, и *«bhāva»*, а также объемы синонимичных с «майа» понятий. Еще один аспект «майа» выясняется при упоминании его среди 59 проступков *(doṣa)*, которых следует избегать последователям махаяны (РА, V, 2–33, хотя Михаель Хан насчитывает 59 дошах[26]). В «Ратнавали» (РА, V, 4) сказано: «māyā iti vañcanā» или «мираж – это обман». В отношении монаха-бодхисаттвы, которому адресованы предписания и который в соответствии с буквой и духом своего посвящения уже не должен обманываться мирским, это высказывание может быть понято как предостережение «стремящимся к просветлению» не предаваться миражам других миров и «не прилипать» к многочисленным иллюзиям-видениям транс-состояний сознания.

Итак, какую же роль учение о майе, изложенное в «Ратнавали», играло в религиозной идеологии Нагарджуны? Мираж – лжевоспринятая единая (РА, II, 43) подлинная реальность *(yathābhūtyam* – I, 50; II, 3, *yathābhūta* – I, 53, 57, 58), марево высшего единства, на котором зиждется истина (РА, II, 35), проповедуемая «благим ко всему живому» (РА, I, 2, 27) единственно правильным учением (РА, I, 27) мадхьямиков. Мираж – это то, что скрывает подлинную реальность мира под многообразными призрачными проявлениями *(prapañca)* (РА, I, 50).

Отсюда Нагарджуна заключает, что только тот избегнет обмана миражем, кто, опираясь на недвойственность, идет к освобождению и совершенным знаниям подлинной действительности (РА, I, 57). По его мнению, такой истинный путь указывают не санкхьяики, не вайшешики, не джайны, не пудгалавадины, не сарвастивадины (РА, I, 61), а лишь «его собственное бессмертное учение, провозглашенное буддами» (РА, I, 62). Сущность последнего заключается в том, что «с точки зрения высшей цели нет различия между миром и нирваной (РА, I, 64)... а высший покой не является устранением мира. Именно поэтому Будда молчал относительно конца мира (РА, I, 73)».

Выше было показано, сколь велико значение майа-вады в мадхьямике и сколь широко эта концепция использовалась в сочинениях Нагарджуны. Хотя в рассмотренных текстах нет указаний на связь этой доктрины с шуньявадой, их предназначение, надо думать, весьма близко. Японский буддолог М. Хаттори сообщает[27], что в XI-й главе основного мадхьямиковского произведения на китайском языке «Та-чи-ту-лун», или «Махапраджняпарамита-упадеша»[28], неизвестного ни индийской[29], ни тибетской традициям, но приписанного Кумарадживой (VI–V вв.) Нагарджуне, уподобление мира *māyā, marīci, udakacandra* (луне в воде), *ākāśa* (пространству), *pratiśrutkā, gandharva-nagara, svapna chāyā* (тени), *pratibimba* и *nirmāṇa* служило объяснению пустотности феноменального существования[30].

Совершенно ясно, что функцией «объяснения пустотности» далеко не исчерпывается понятие миража в мадхьямиковской идеологии. Но сколь велика в ней роль «пустоты»? В «Ратнавали» термин «śūnyatā» трижды встречается во второй части 4-й главы (строфы 66–100) при изложении сути махаяны как религиозной системы, претенциозно величающей себя «единым кровом» для буддистов всех сект и направлений. Именно в этих шлоках вводятся понятия о бодхисаттвах, шести парамитах, буддах-татхагатах и их великой сущности, о пустотности, широком пути прозрения, и т.д. – т.е. предметы, ставшие спецификаторами «большой колесницы».

Относительно шуньяты здесь сказано: «В махаяне пустотность означает невозникновение (мысли), в других школах – (ее) исчезновение. Поскольку и исчезновение, и невозникновение представляются одинаковыми с точки зрения цели, постольку и пустотность, и великая сущность Будды *(buddha-māhātmya)* постижимы только разумом *(yukti)*. Почему же мудрецы никак не могут соединить высказывания махаяны и других школ?» (РА, IV, 86–87).

Фраза достаточно туманная. Нагарджуна, видимо, хотел пояснить позицию махаяны, состоящую в том, что, как бы философы ни определяли шуньяту на вербальном уровне, оснований для разногласий нет, т.к. конечная цель одна и при ее достижении полюса теряют смысл, иначе – «сходятся». Кроме того, мадхьямики, будучи диалектиками, обучавшими «недвойственности» или преодолению противоречивой природы рассудочного мышления, легко согласовывали диаметрально противоположные суждения, такие, как определения пустотности через «невозникновение» или «исчезновение». И делали они это посредством перевода дискурса из интеллектуально познаваемой сферы, где истинность зиждется на законах логики, в сферу интуитивного знания, где истинно то, что приемлемо для мадхьямиковского варианта буддийского пути освобождения, якобы удостоверенного йогическим опытом, истолкованным в писании.

По мнению Нагарджуны, суть идеи «шуньяты» вскрывается умственным усилием *(yukti)*. Автор не объяснил, какого рода ментальные операции необходимы для уяснения его центральной доктрины. Он сделал это в 24-й главе «Муламадхьямика-карика», опровергая обвинения хинаяниста. Последний осудил шуньявадинов за то, что из их негативистских выкладок логически следует отрицание результатов духовного пути, провозглашенного Буддой, общины монахов и четырех благородных истин (МК, XXIV, 3–4). Если же нет этих истин, то, значит, нет и самого Будды, и «трех жемчужин» – Будды, дхармы, сангхи, – и различия между истиной и ложью (МК, XXIV, 5–6).

Своему оппоненту Нагарджуна ответил так: «По этому поводу мы говорим, что ты не понимаешь ни цели пустотности, ни пустотность саму по себе, ни ее значения. Поэтому ты и мучаешься этим. Объяснение Буддой дхармы покоится на двух истинах: обусловленной мирским и абсолютной. Те, кто не знают различий между этими двумя истинами, не знают сокровенной сути учения Будды. Без опоры на обусловленную – не постигнуть абсолютную, без обретения абсолютной – не достигнуть нирваны» (МК, XXIV, 7–10).

В последующих строфах этой главы (МК, XXIV, 11–40) автор «Мула-мадхьямика-карики» дает ответы на возражения сарвастивадина, используя учение о двух истинах. Вот один из них: «Мы считаем, что взаимозависимое возникновение – это пустотность. Приняв ее лишь за обозначение (не обладающее самостоятельным существованием. – *В.А.*), поймешь, что она и есть срединный путь *madhyamā-pratipat* »[31] (МК, XXIV, 18).

К такому выводу Нагарджуна приводит читателя постепенно, демонстрируя различные нюансы полемики и глубину своих расхождений с сарвастивадином. Согласно взглядам хинаяниста, имена, понятия, категории и прочее, чем конвенционально пользуются люди в повседневности *(vyavahāra)*, обладают внутренним содержанием, или свабхавой, что позволяет им существовать относительно самостоятельно. В противном случае пришлось бы отрицать самосущее даже у четырех благородных истин, считает сарвастивадин (МК, XXIV, 1), т.е. святая святых буддизма.

С точки зрения шунья-вады на уровне обыденной истины, т.е. профанического и теоретического сознаний, где все взаимозависимо, имеются лишь наименования *(prajñapti)* без какой бы то ни было внутренней сути. Термин «шуньята» здесь тоже не обладает никаким реальным содержанием. Именно такое отношение к фактам эмпирического опыта является срединным путем, провозглашенным Буддой (МК, XXIV, 18). Четыре благородные истины не суть истины обыденного бытия, где ими пользоваться – все равно что хватать змею за хвост (МК, XXIV, 11). Они истинны лишь для мудреца, проникшего в глубины учения Будды.

Таким образом, при изложении шунья-вады Нагарджуна не прибегал к майа-ваде, как и наоборот. По своему месту в его системе идея пустотности структурно связана с пратитья-самутпадой и мадхьяма-пратипат, занимая промежуточное положение при переходе от критики теорий причинности к сотериологии махаяны. Не случайно первый мадхьямик в буддийском наследии особо выделил три названных идеи. Так, «Виграха-вьявартани» он закончил следующими словами: «Я преклоняюсь пред несравненным Буддой, учившим, что пустотность, взаимозависимое возникновение и срединный путь – единозначны *(eka-artha)*».

В «Ратнавали» о сопоставлении шунья-вады и майа-вады можно судить по приводимой автором классификации видов агамы, или священного писания буддистов. Как известно, в сутрах Будда просвещал своих учеников и мирян дифференцированно в зависимости от возможностей сознания слушателей. Нагарджуна об этом писал: «Некоторым он проповедовал учение о том, как им освободиться от тяжести проступков *(pāpa)*, некоторым – о цели достижения добродетели, некоторым – об опоре на двойственность (или умении различать. – *В.А.*). Отдельным же лицам [он проповедовал учение], не опирающееся на двойственность, таинственное и внушающее страх. И лишь единицам – [учение], сердцевиной которого является пустота и сострадание, а результатом применения *(sādhana)* – прозрение *(bodhi)*» (РА, IV, 95-96).

По Нагарджуне, именно майа-вада учит устраняться от противоречивой двойственности различительного знания, не бояться таинственного

и страшного. Значит, учение о мирском существовании как о мираже подлинной реальности, занимая четвертое место в классификации буддийских проповедей, непосредственно предваряет занятия религиозным психотренингом по обретению умом состояния пустотности или «невозникновения мыслей» и беспредельной сострадательности. В свою очередь, шунья-вада как обучение конечному, «освобождающему» знанию является последним, чем может и должен заниматься махаянист в земной юдоли.

Если говорить о шунья-ваде как философской теории мадхьямиков, состоящей в деструкции категорий и метафизических концепций идейных противников путем демонстрации логической противоречивости их положений и сведения последних к абсурду, то нельзя не увидеть сходства ее задач с задачами майа-вады. Оба учения предназначались для устранения сложившихся представлений, для разрушения ментальной картины мира до такой степени, чтобы мыслей об окружающей нас действительности даже не возникало в условиях духовного пути или при намерении совершенствоваться по-буддийски.

Все-таки, несмотря на общность целей и задач, идеологическая доктрина майи и философская шуньяты тем не менее резко отличаются по содержанию, методу и области применения. Если майа-вада доказывает, что *взгляды* на происхождение, гибель, существование мира, атмана, составных частей личности и т.д. суть иллюзии, призраки, мнительность самообман и т.п., то шунья-вада доказывает, что *концепции* причины и следствия, времени, движения и покоя, частиц потока сознания, самосущего, атмана и т.д. являются самопротиворечивыми, теоретически недостоверными с точки зрения логики рассудка.

Если познавательные приемы майа-вады – уподобление, отождествление и сравнение, то шунья-вада Нагарджуны как философская теория покоится на методах *catuḥ-koṭi*, *vitaṇḍā* и *prasaṅga*[32]. Первый состоит в логическом анализе предмета, рассматриваемого с четырех позиций, условно называемых альтернативами «это есть», «этого нет», «это есть и нет», «это ни есть, ни нет»[33]. Второй метод заключался в том, чтобы мадхьямик, опровергая, высмеивая, критикуя любую точку зрения, не создавал собственной метафизической концепции[34]. Метод прасанга – это метод сведения к абсурду аргументов идейного противника.

Если майа-вада, воссозданная Нагарджуной, предназначалась способствовать обращению в буддизм махаяны царя, а вместе с ним и его подданных, то шунья-вада использовалась в философской полемике с теоретиками других школ мысли[35]. Все это дает основание говорить, что два учения мадхьямики – продукты разных типов умственной деятельности. То же самое, видимо, можно сказать и о сопоставлении майа-вады с шунья-вадой как сотериологической доктриной.

Следует упомянуть и о генетических истоках обоих учений. Идея пустотности и связанные с ней представления целиком принадлежат буддийской традиции, развившейся уже в махаяне. В то время как майа – одна из древнейших идеологем индийской культуры мысли. Возникнув еще в ведическую эпоху (Ригведа, I, 159, 4; III, 38, 7; VI, 47, 8; IX, 83, 3; X, 54, 2

и др.), эта идея, а вместе с ней и поле значений термина «майа» обогащались содержательно и соотносились с другими ключевыми принципами мировоззрения индийцев в последующие исторические периоды (см.: Шветашватара-уп., I, 10; IV, 1, 9, 10, Прашна-уп., I, 16, Бхагавадгита, IV, 6; VII, 14, 15, 17, 25; XVIII, 61, Брахма-сутра, III, 2, 3 и др.). Важность идеи, широта поля значений «майа», а также авторитет текстов, в которых фигурировал данный термин, очевидно, явились причинами концептуализации его идейного содержания ведантистом Гаудападой (V в.) (см.: Мандукья-карика, I, 16, II, 12–19; III, 19, 24; 27 и др.). Безусловно, свою крайнюю доктринальную форму рассматриваемая идеологема приобрела в адвайта-веданте Шанкары (IX в.) (см.: Брахмасутра-шанкара-бхашья, II, 19, а также II, 1, 14 и др.). Здесь она приобрела характер отличительной черты философской системы.

Конечно, в условиях взаимообогащающего соперничества индийских систем мысли на майа-ваду веданты не могла не оказать влияния ее махаянская трактовка. О месте этой идеологемы в литературе ранней Праджняпарамиты говорилось выше. Для Нагарджуны двойной авторитет майа-вады, видимо, имел особое значение, т.к. апелляция к традиции – решающий довод идеологических систем. Кроме того, это облегчало популяризацию махаяны в ареале брахманистской культуры.

Итак, учение о мирском существовании как о мираже гласит, что феноменальный мир обитания существ есть не что иное, как игра иллюзий, заблуждений, обманов и т.д., создающих призрачную дымку над настоящим, истинным, единым бытием. Причем эта дымка – плод чувственно-мыслительной деятельности сознания индивидов. Этот аспект учения Нагарджуны отражен в «Мадхьямика-кариках» как звено-посредник между майа-вадой и шунья-вадой: «Просветленный говорил, что обманчивые элементы (или частицы потока сознания – *moṣa-dharma*) являются иллюзорными. Все ментальные образования *(saṃskāra)* обманчивы, значит, они иллюзорны. Если элементы обманчивы, то что же их делает обманчивыми? На этом примере Просветленный объяснял значение пустотности (МК, XIII, 1–2)...Мудрые говорили, что пустотность (или природа подлинной реальности) есть устранение всех взглядов *dṛṣṭi*). Однако считается, что те, кто прилипли к идее пустотности, неисправимы» (МК, XIII, 8).

В рамках теоретико-полемической философии Нагарджуна оставался принципиальным противником концептуализованных описаний нирванического состояния, которое вне условностей и различий рассудочно-постижимой действительности. В философии мадхьямик мог либо отвергнуть чужие определения, либо сослаться на трактовку проблемы в священном писании. В последнем она – знание для посвященных, толкуемое или метафорически, или как средство *(upāya)* обретения состояния сознания. Оба эти варианта явствуют из вышеприведенной цитаты. Есть еще и знание, считающееся несообщаемым, на вопросы о котором Будда отвечал молчанием.

В идеологии же другие «законы жанра», здесь мадхьямик не вправе отказываться от рассуждений и споров о том, каким должно быть Единое. В «Ратнавали» (РА, I, 63) Нагарджуна спрашивает: «Каков же в действи-

тельности мир, если отвлечься от теории трех временны́х стадий?» И тут же отвечает: «С точки зрения подлинной реальности мир и нирвана в равной мере не появляются, не пребывают и не исчезают. Рассуждая логически, разве есть между ними различие? С точки зрения подлинной реальности если нет пребывания, то нет ни возникновения, ни исчезновения. Тогда с точки зрения логики разве (можно считать нечто) возникающим, пребывающим и исчезающим? Если все постоянно изменяется, то возможно ли неизменное (букв.: немгновенное) состояние? Если не изменяется, то разве возможно логически обратное состояние? Если бы нечто было моментально-изменчивым, оно бы исчезало полностью или частично. Но оба случая ненаблюдаемы и противоречивы в силу того, что такое нечто необосновано. Если бы все было мгновенным, разве наступала бы старость? Если бы все было немгновенным, разве в силу неизменности наступала бы старость? Поскольку мгновение имеет конец, постольку оно должно иметь начало и середину. Из тройственной природы мгновения следует, что мир не пребывает мгновение. Ибо любое начало, середина, конец, в свою очередь – разложимо подобно мгновению. Следовательно, нельзя быть самостоятельно началом, серединой или концом, а только в зависимости от другого. Единое не является состоящим из множества частей, и в то же время нет ничего несоставного. Однако без единого нет множественного, как и без небытия – нет бытия» (PA, I, 64–71).

Как было показано выше, в системе мадхьямики указание на зависимость чего бы то ни было означает отсутствие внутренней природы или свабхавы. Согласно Нагарджуне, мгновение сарвастивадинов лишено самосущего, оно – *niḥsvabhāva*, оно пусто. Поясняя свою трактовку реальности, автор не случайно сбился на критику положений оппонентов. Напротив, это симптоматично, т.к. пояснять, излагать позитивно ему крайне сложно, потому что он отказался практически от всего понятийного аппарата индийской философии. Его разъяснения – это прежде всего демонстрация трудностей логического дискурса в столь исключительно важной проблеме.

Собственно говоря, выразить ее вербально довольно трудно прежде всего для Нагарджуны, возведшего в философский принцип развенчание такого рода попыток и самих теоретических средств познания, не ведущих к достижению религиозной цели. По-видимому, это и показывает специфику идеологии, коль она заставляла даже мадхьямика создавать учение, отвечающее на вопросы как о природе чувственного мира, так и о природе умопостигаемого бытия.

Первым шагом Нагарджуны по созданию такой системы идеологии было отождествление мира с миражем, т.е. превращение чувственно данной конкретности в иллюзорную. Вторым шагом – отождествление мира и нирваны или изменчивого и неизменного. Такое решение проблемы резко отличало махаяну от хинаяны. Согласно онтологии последней, мир состоит из определенных потоков причинно обусловленных элементарных психофизических состояний *(saṃskṛta-dharma)*, меняющихся моментально, а нирвана – из причинно не обусловленных *(asaṃskṛta-dharma)*, останавливаю-

щих те потоки. Поток хинаянистов – это множество единичных мгновений *(kṣaṇa)*.

В приведенном пассаже из «Ратнавали» задача автора – показать, что понятие об этих вспыхивающе-гаснущих единицах сознания на поверку оказалось ошибочным: каждый момент продолжает делиться на составные части, что ведет познание к регрессу в бесконечность. Значит, никакого предела делимости мгновений нет, из чего Нагарджуна сделал вывод, что любое мгновение не определимо само по себе и не является ни единым, ни множественным.

Для мадхьямика наличие пары противоположностей – уже зависимость, возможность для «опустошения» обеих сторон двоицы. И через такое развенчание логической достоверности категорий своих оппонентов он приводит читателя к пониманию его положений. Негативистские методы шуньявадина – это тоже способ демонстрации взглядов на подлинную реальность. На уровне конвенциональной истины она выражается через обнаружение противоречивости и абсурдности понятий, высказываний, мнений. На уровне абсолютной истины мадхьямик предлагает сделать своего рода мыслительный скачок, состоящий в умении «снимать» противоречия и «насыщать» сознание относительностью любых категорий рассудка. Эти операции Нагарджуны выглядят похожими на диалектические процедуры в гегелевской систематике.

Автор приходит к следующему выводу: «Небытие возможно лишь как противопоставление или уничтожение бытия. Но разве противопоставление или уничтожение возможны, когда не существует то, что должно быть [подвергнуто этим операциям]. Таким образом, с точки зрения логики из наличия покоя-нирваны вовсе не следует отсутствие мира. Вот почему Будда-Победитель молчал относительно того, конечен ли мир» (РА, I, 72–73).

Такая идеологическая позиция на первый взгляд создает дополнительные трудности в сфере религии. Спрашивается, отчего же тогда освобождаться, если мир и есть нирвана? В чем состоит религиозный путь? Как жить, если не верно, что есть существование, и не верно, что его нет? Как мыслить, если всякое различительное знание истинно лишь условно, как, к примеру, условны понятия причинно-следственных отношений (РА, I, 46–50), кои суть буддийская онтология в хинаяне?

По мнению Нагарджуны, беспокойство мысли – главный источник питания для невежественного сознания, а также – основное препятствие в познании абсолютных истин. Эти идеи выражены автором позитивно: «Когда есть подлинное знание *(jñāna)* и спокойствие *(śānta)* по поводу бытия и небытия, тогда преодолеваются и зло *(pāpa)*, и добро *(puṇya)*. Вот почему это называется мудрым освобождением *(mokṣa)* от дурных и благих перерождений» (РА, I, 45).

Таким образом, те, казалось бы, трудности религиозного порядка, которые возникли у Нагарджуны при построении его системы идеологии, обращены им в побудительные мотивы религиозной практики. Судя по всему, основатель мадхьямики нарочно усугублял конфликты рассудочного порядка и обострял диалектические противоречия в познании, чтобы создавать конфессиональные предпосылки для религиозного тренинга верую-

щих. Все рассуждения основателя первой махаянской философской школы о мире, единой подлинной реальности и т.п. так или иначе сводятся к задаче спасения страдающего сознания индивида от уз сансары. Это движущая сила Нагарджуновой идеологизации[36].

Глубоко заблуждается тот, кто интерпретирует мадхьямиковские термины «*loka*», «*yathābhūta*», «*nirvāṇa*» и др. как понятия субстанционального содержания. Его «мир» без конца, начала и середины имеет лишь малое отношение к физическому миру, к миру обитания людей или космосу. В индийской культурной традиции, на почве которой появилась махаяна, такого рода предметы рассматривались в связи с космологической тематикой, насыщенной мифическими представлениями. В нагарджунистских сочинениях речь главным образом идет о совершенно другом мире, а именно о мире отдельного человеческого сознания в связи с его умственной деятельностью. Поэтому уточнением упомянутых понятий мог бы служить термин-квантор «состояние»: «состояние мирского сознания» (лока), «состояние подлинной реальности» (ятхабхута), «состояние затухания мышления» (нирвана) и т.д.

Подтверждением сказанному может служить уже приводимое выше определение: «Ведь не верно, что нирвана есть небытие *(abhāva)*. Но каково же ее бытие *(bhāvatā)*? Прекращение раздумий *(parāmarśa)* о бытии и небытии называется нирваной» (РА, I, 42). В данном контексте термины «бхава» и «абхава» явно не онтологического порядка. По-моему, их должно трактовать как присутствие сознания и его отсутствие. В таком случае «нирвана» означает наличие неразмышляющего, недискурсивного сознания или, как пишут буддисты, неомраченного, избавленного от клеш и аваран сознания, т.е. сознания без эмоционального и интеллектуального содержания. Возможно ли такое сознание — это уже другой вопрос.

Изучение идеологии Нагарджуны под углом зрения майа-вады помогло не только осветить некоторые сложные аспекты его учения, но и обнаружить системный параллелизм идеологического учения о мираже феноменальной действительности и философско-теоретического учения о пустотности. Как было показано, они оба имели двойное предназначение: с одной стороны, являлись критикой эмпирического взгляда на мир и категории причинности индийских философских школ, а с другой — стали пропедевтикой буддийской доктрины освобождения в раннемахаянском варианте.

Методологически оказалось плодотворным при исследовании мадхьямики выделять идеологическую, философскую и религиозные структуры в единой системе знания. Для читателя, не воспитанного в восточных традициях, закономерно спросить: какова же природа нашего земного мира, являющегося, согласно Нагарджуне, миражем? Значит ли, что он идеален? Значит ли это, что мир — это волшебство всемогущего Будды?

Прежде всего отметим, что креационистские концепции творения и творца мирозданья, которым следуют представители некоторых ранneиндуистских школ мысли, Нагарджуна отрицал последовательно и неизменно[37]. Вслед за ним такого рода опровержения стали традиционными в со-

чинениях махаянских авторов. В отличие от некоторых современных миссионеров буддизма на Западе[38], следующих ойкуменическим идеям, древние буддисты в основу своих религиозно-философских построений положили учение о взаимозависимом происхождении, которое не оставляло места для концепций о божественном происхождении мира или его обитателей, как и о нетленной первопричине или «перводвигателе» Вселенной.

Для Нагарджуны миражем является лишь мир представлений, идей, догм как профанического, так и теоретического сознания. А наш земной мир, т.е. сфера непосредственной жизни и эмпирического опыта в его нерефлексированном модусе, и есть та единственная и подлинная реальность. Религиозная задача состоит в научении верующих жить этой простой непосредственной жизнью. Будучи единым, по определению мадхьямика, этот мир не может быть назван ни идеальным, ни материальным, поскольку он лишь тогда подлинен, когда находится вне полярной двойственности рассудка.

Примечания

1 Здесь не будут рассматриваться такие сложнейшие проблемы буддологии, как: число Нагарджун в буддийской истории, когда они жили и какие из приписываемых ему текстов или их частей написаны автором «Муламадхьямика-карики» – трактата, традиционно принимаемого за точку отсчета школы мадхьямиков. К сожалению, нагарджуноведение недалеко продвинулось в решении этих проблем после выхода в свет книги Васильева В. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I, СПб.,1857, с. 118–120, 212–214 и др., в которой автор пришел к следующему выводу: «Поэтому мы должны заключить, что имя Нагарджуны в отдельности от частного, носимого одним лицом, есть еще нарицательное для всех лиц, участвовавших в редакции книг Махаяны» (*Васильев В.* Буддизм, с. 132). См.: *Walleser M.* The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. Delhi, 1979; *Venkataramanan K.* Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñāparamitā-śāstra. Delhi, 1975, с. 25–69; *Robinson Richard H.* Early Mādhyamika in India and China. Delhi, 1978, с. 23–39; *Warder A.K.* Is Nāgārjuna a Mahāyānist? – Two Truths in Biddhism and Vedānta. Dordrecht, 1973, с.78–88; *Seyfort Ruegg D.* Towards a Chronology of the Madhyamika School. – Indological and Buddhist Studies. Vol. in honour of J.W. de Jong. Ed. by L.A. Hercus etc. Canberra, 1982, с. 505–530; *Yün-hua Jan.* Nāgārjuna, one or more? A New Interpretation of Buddhist Hagiography. – History of Religion. Vol. 10, N 2, November 1970, с. 139–150 и др.

2 *Walleser M.* The Life of Nāgārjuna, с. 4–5, 7, 12, 24, 26, 31 etc.

3 Taranātha's History of Buddhism in India. Trans. from Tibetan by Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970, с. 109.

4 Taishō Shinshū Daizōkyō. Tokyo, 1922–1933, vol. 32, 745b–754b (three translations of «Suhṛllekha»).

5 Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra (With Explanatory Notes Based on Tibetan Commentaries. Tibetan Text and Transl. into English by Lozang Jamspal and Others). Motilal Banarsidass. Delhi, 1978.

6 *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna. – Journal of the Royal Asiatic Society, № 2, 1934, с. 307–325 (reprint: *Tucci G.* Opera Minora, pt. II, Roma, 1974, с. 321–336), № 2, 1936, с. 237–252; *Dietz S.* The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī. – Journal of the Nepal Research Centre. № 4, 1980, с. 189–220.

[7] Taishō Shishū Daizōkyo. Vol. 32, 493–505a. T., 1956.

[8] *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texta (Sanskrit, Tibetan, Chinese). – Indica et Tibetica Verlag. Bonn, 1982.

[9] *Tucci G.* The 'Ratnāvalī of Nāgārjuna; *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956, c. 208–227; *Hahn M.* On a Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī. – Indological and Buddhist Studies. Vol. in Honour of Prof. J.W. de Jong. Canberra, 1982, c. 164–171.

[10] *Beal S.* Suh-ki-li-lih-kiu. The Suhrillekha or «Friendly Letter» Written by Lung-Shu (Nāgārjuna) and Addreased to King Sadvaha. With the Chinese text. L., Luzac, 1892.

[11] *Wenzel H.* Suhṛllekha. Brief des Nāgārjuna an König Udayana. Lpz., 1886; *Wenzel H.* Nāgārjuna's Friendly Episile. – Journal of the Pali Text Society, 1886, c. 1–32; Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra (see note 5); Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama: The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses. L., 1975; *Christian Lindtner.* Nāgārjuna, Juvelkaeden og andre Skrifter. Kobenhavn, 1980; etc.

[12] Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra, c. 112.

[13] Taranātha's History of Buddhism in India, c. 9, note 22.

[14] *Tucci G.* Opera Minora, c. 321–322.

[15] *Takakusu J.* A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malay Archipelago by I-Tsing. Delhi, 1966, c. 158–162. Cp. Seyfort Ruegg. Towards a Chronology of the Madhyamaka School, c. 522–523, note 2.

[16] Taranātha's Hiatory of Buddhism in India, c. 109. Н.В. Самозванцева любезно сообщила автору, что, согласно китайским паломникам, Удайана располагалась в Северной Индии рядом с Гандхарой: Фа Сянь транслитерирует «Udayana» как «Ucjan» (см.: Фо го цзи, VIII), а Сюань Цзан – как «Ucjanna»(см.: Да Тан си юй цзи. Пекин, 1955, с. 109; *Watters T.* On Yuan Chwang's Travels in India. L., 1904, Vol. I, c. 125–126).

[17] *Murty K.S.* Nāgārjuna, Delhi, 1978, c. 46–65; *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. Nach dem Tibetischen Tanjur. T. I. Bonn, 1980, c. 36–39.

[18] *Ramanan K.V.* Nāgārjuna's Philosophy, c. 36–37.

[19] *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur, c. 130.

[20] Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti. Ed. by L. Vallee Pouasin. BB. Vol. IV, St. P., 1904–1913; The Vigrahavyāvartanī, Text Critically ed. by E.H. Johnston and A. Kunst. – *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna, Delhi, 1978; Akutobhayā. – *Walleser M.* Die Mittlere Lehre (Madhyamika-śāatra) des Nāgārjuna, Nach der Tibet. Veraion. Heidelberg, 1911; *Tucci G.* Two Hymns of Catuh-stava of Nagarjuna. – Journal of the Royal Asiatic Society. April, 1932, c. 309–325; *Lindtner Chr.* Nagarjuniana. Copenhagen, 1982 etc.

[21] *Dayal Har.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932, c. 133–134: «Этот порядок вопросов отличается от палийского, а число 10 выросло до 14 из-за обсуждения вечности и бесконечности универса в четырех положениях. Нагарджуна и Чандракирти попытались доказать, что такие теории нужно считать антиномиями, т.к. они кончаются логическими абсурдами, и как позитивные, так и негативные решения могут быть оправданны. Применив учение шуньяты и пратитья-самутпады, они показали, что глупо и невыгодно обсуждать эти проблемы. Поскольку Татхагата в действительности пуст по природе *(svabhāva-śūnya)*, он не может быть назван существующим или стать несуществующим после смерти. Поскольку универс имеет лишь условное и феноменальное существование, постольку он не может быть назван вечным или невечным, конечным или бесконечным. Любое из таких мнений, принятых бодхисаттвой, препятствует его развитию. Они свойственны лишь глупым

еретикам-небуддистам ("Ланкаватара", 114; "Дивья-авадана", 164), а мудрые буддисты утверждают великий покой».

22 Vāda (санскр.) – «учение, теория, доктрина» и т.д.

23 *Gómez Luis O.* The Bodhisattva as Wonder-worker. – Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honor of E. Conze. Berkeley, 1977, с. 221–261.

24 Mūlamadhyamakakārikāa de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti, с. 479.

25 *Lindtner Chr.* Atiśa's Introduction to the Two Truths, and Its Sources. – Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1981, vol. IX, № 2, с. 166.

26 *Hahn Michael.* On a Numerical Problam in Nāgārjuna's Ratnāvalī. – Indological and Buddhist Studies. Vol. in Honor of J.W. de Jong. Canbarra, 1982, с. 161–185.

27 *Hattori Masaaki.* The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises. – Indological and Buddhist Studies. Vol. in Honor of J.W. de Jong, с. 236.

28 *Lamotte E.* Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. T. I–V. Bureaux du Museon, Louvain, 1944–1980.

29 Например, в «Прасаннападе» – комм. («Мадхьямика-вритти») Чандракирти на «Муламадхьямика-карики», – где обильно цитируются основные труды Нагарджуны, нет ссылок на этот текст. См. также упомянутую выше (примеч. 1) статью Сейфорта Руэгга, с. 507–508, 511.

30 Интересно отметить, что в девятой главе «Бодхичарья-аватары» Шантидэвы (VII в.) мадхьямиковская позиция сначала (строфы 2–31) излагается посредством майя-вады и учения о двух истинах, затем (32–56) – шунья-вады, а в дальнейшем автор прибегает то к майя (100, 143–144), то к шунья (139, 152), которые, однако, нигде не отождествляются. Случайно ли это? См.: Bodhicaryāvatāra. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1960, № 280.

31 Выполненный перевод отличается от перевода Э. Фраувальнера, Сюэ-ли Чжэна, Сетаро Иды, М.Спранга, которые понимают под «...prajñaptir upādāya...» – «... blosse Benennung auf irgendwelcher Grundlage...», «... dependent conceptualization...» «... a designation arisen through dependence on another...», «... a guiding, not a cognitive, notion, presupposing the everyday...» – соответственно как определения шуньяты, что, по-моему, сомнительно и по грамматическому строю, и по содержанию. Поскольку в первой полушлоке определяется пратитья-самутпада, понятие, которое уже содержит в себе все обусловленное, зависимое, конвенциональное и т.п., постольку автору незачем повторяться. Сюэ-ли Чжэн, утверждая, что Нагарджуна здесь различил онтологическую и эпистемологическую точки зрения, видимо, ошибается, т.к. в буддизме разделение онтологии и эпистемологии произошло позднее. См.: *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus, с. 190; Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise. Transl. with Introductory Essays by Hsueh-li Cheng. Dordrecht, 1982, с. VI–X; *Iida Sh.* Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism. Tokyo, 1980, с. 277; *Sprung M.* Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti. Boulder, 1979, с. 238.

32 Здесь не упоминаются логические законы противоречия и исключенного третьего обязательные для любой рассудочной формы знания. Относительно методологии Нагарджуны см.: *Robinson R.H.* Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. – Philosophy East and West. № 1, 1957, с. 291–308; *Sprung M.* Lucid Exposition of the Middle Way, с. 6–10.

33 Р. Робинсон толкует чатух-коти как тетралемму: леммы образуют восходящий ряд, в котором каждая, за исключением первой, занимает контрпозицию по отношению к предшествующей. Он видит в этом диалектическую прогрессию: каждая лемма отрицает и отменяет свою предшественницу и аргумент в целом движется к отрицанию в четвертой лемме. См.: *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China, с. 56.

[34] «nāsti ca mama pratijñā tasmānnaivāsti me doṣaḥ» – Vigrahavyāvartanī, 29. – The Dialectical Method of Nāgārjuna, с. 29 («я не выдвигаю тезис, и именно поэтому я не ошибаюсь»).

[35] *Sprung M.* Lucid Exposition of the Middle Way, с. 13–15.

[36] В религиозной теоретической философии этот момент далеко не главный. В древней и средневековой Индии теоретическая философия была преимущественно полемической. Ее творцы руководствовались прежде всего задачами соперничества с другими школами мысли. Философские споры – отличительная черта зрелой стадии индийского буддизма (V–XII вв.), когда философский диспут занял прочное место крупного события научного, общественного и религиозного значения. Буддийские университеты-монастыри того времени готовили в первую очередь диспутантов, т.е. лиц, знающих до тонкостей идеологические системы противников, умеющих логически мыслить, опровергать чужие мнения и отстаивать собственные. Рационалистическая тенденция полемики способствовала возникновению и развитию буддийской логики. Именно в этот период буддийская философия обогатилась теоретическими методами познания, позволившими ее представителям дискутировать не только относительно комплекса религиозных догм, но и по проблемам онтологии, эпистемологии, сотериологии.

[37] Тибетская традиция приписывает Нагарджуне трактат «Опровержение идеи творения мира Ишварой и идеи единотворчества Вишну». См.: *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии. – ЗВОРАО. Т. XVI, вып. I, СПб., 1904, с. 58–74; *Чаттопадхьяя Д.* Индийский атеизм. М., 1973, с. 114–122; *Андросов В.П.* Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. – Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 156–171. Китайская традиция приписывает Нагарджуне трактат «Двадаша-мукха-шастра», X глава которого посвящена буддийскому опровержению идеи бога-творца или нирищвара-ваде. См.: Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise, с. 93–100. Другие материалы по данной теме в буддизме см.: *Андросов В.П.* Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхичарьяаватары», «Таттвасанграхи»). – Религии мира. 1985. М., 1986, с. 235–256.

[38] См.: *Андросов В.П.* Буддизм: религия и философия. – Философия и религия на зарубежном Востоке. XX в. М., 1985, с. 130–192.

Н.В.Исаева

ШАНКАРА И БУДДИСТЫ В «КОММЕНТАРИИ НА "БРАХМА-СУТРУ"»

В комментарии на «Брахма-сутру» Шанкара упоминает три системы буддизма – сарвастиваду, виджнянаваду и шуньяваду. Рассматривая их в таком порядке, ведантист не ставит перед собой задачу показать их последовательное появление как отражение исторической эволюции буддизма; три системы выступают просто как три возможных интерпретации первоначального поучения Будды.

Как указывает Шанкара, буддисты разделяются на школы в соответствии с интерпретацией ими реальности: «Одни говорят, что все существует (*sarvo 'sti* ⇒ *sarvāsti*, отсюда название – сарвастивада), другие – существует лишь сознание (vijñāna), иные же полагают – все есть пустота (śūnya)» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 18). Общая характеристика, прилагаемая Шанкарой ко всем буддистам, произведена от слова *vināśa* – «гибель», «уничтожение», «отсутствие»; она отмечает ядро этого учения – тезис о несуществовании атмана как самостоятельной реальности. Поэтому буддизм определяется им как *vaināśika-mata*, что может быть приблизительно передано как «учение об отсутствии, несуществовании». По словам «Сарва-сиддханта-санграхи» – компендия, приписываемого Шанкаре, – «во всех четырех [школах] буддистов [существует] единство в суждении об атмане, они разнятся друг с другом ввиду различного [подхода] к эмпирическому существованию» (Комм. на «Брахма-сутру», IV, 4, 5).

Разбирая аргументы Шанкары, направленные против буддистов, Д.Инголлс сравнивает комментарии Шанкары и его младшего современника – Бхаскары – на «Брахма-сутру» Бадараяны[1], – в тех положениях полемики, где Бхаскара расходится с Шанкарой, последний, по-видимому, отклонялся от общей ведантистской традиции. Аргументы Шанкары против сарвастивады (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 18–27) практически совпадают с доводами Бхаскары и, по всей вероятности, имеют общий с ними источник. В центре внимания адвайтиста оказались теория «обусловленного происхождения» *(pratītya-samutpāda)*, доктрина моментальности *(kṣāṇika-vāda)*, а также учение о «несоставных элементах» *(asaṃskṛta-dharma)*. Многие возражения Шанкары против сарвастивады распространяются на все школы буддизма; это касается, например, трактовки причинности в данном учении.

В целом понимание причинности адвайтистом как непреложного сохранения основы (с точки зрения высшей истины она полагается вообще неиз-

менной – т.е. и не менявшейся) прямо направлено против буддизма. Учение о причинной зависимости, несомненно, составляло стержень и являлось общим достоянием всех буддийских школ; однако сама причинность, которая фигурировала под названием *pratītya-samutpāda* – «зависимое, обусловленное происхождение», – понималась скорее как своего рода функциональная зависимость. При этом следствие не «порождается» причиной, поскольку при его возникновении нет передачи, «переливания» субстанции, по существу, нет вообще какого-либо действительного сцепления двух последовательных моментов бытия.

Для Шанкары «невозможно возникновение следствия, которое не было бы окрашено собственной природой его причины» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 20). В первом разделе второй главы комментария, где отношение причины и следствия разбирается в связи с основными положениями адвайты, Шанкара утверждает: «Хотя [все] лишено различий и не существует до [возникновения], для творога имеется некоторая преимущественная склонность *(atiśaya)* в молоке, а не в куске глины... Но тогда благодаря существованию такой преимущественной склонности в предыдущем состоянии рушится учение асаткарьявада [согласно которому следствие не предсуществует в причине] и упрочивается учение саткарьявада [о предсуществовании следствия в причине]» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 1, 18). Это рассуждение формально направлено против вайшешиков, однако его положения в равной степени применимы и к буддизму. Разумеется, буддист мог бы возразить, что «преимущественная склонность» должна быть истолкована здесь как стечение условий, делающее возможным появление следствия. Тем не менее следует учесть, что суть возражений Шанкары не сводится к одному лишь изложению постулатов саткарьявады – в противном случае он выступал бы здесь как защитник «учения об эволюции, развертывании» *(pariṇāma-vāda)*, близкого к доктрине санкхьяиков.

Как указывал еще Ф.И. Щербатской, представления о причинности в санкхье и буддизме полярно противоположны и потому взаимно дополнительны: в санкхье игнорируются качества и развитие предстает в виде постоянного изменения самого субстрата (пракрити), в буддизме – качества, лишенные основы, попеременно вспыхивают, обусловливая появление последующих элементов. Шанкара со своей концепцией причинности стоит вне этой дуальности, в определенном смысле снимая противоположные стороны учений двух своих противников. Эволюция *(pariṇāma)* допущена им в сферу авидьи, но реальная *(sat)* основа мира – это неизменный Брахман, чья реальность как раз и сообщается этой сфере как его собственной оборотной стороне: «Аналогично тому как Брахман, [т.е.] причина, никогда не прекращает существования во все три времени, – вселенная, которая является следствием, никогда не разлучается с существованием во все три времени. Но существование только одно. Таков дополнительный довод для неразличения следствия и причины» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 1, 16).

Шанкара показывает, что для буддистов «подкладкой» мира стало небытие, отсутствие *(abhāva)*, которое как бы вспыхивает рябью последо-

вательно наступающих моментов *(kṣaṇa)*; он прав, когда утверждает, что «недопущение постоянной и продолжительной причины влечет за собой [признание] возникновения сущего из не-сущего» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 26). Однако аргументы, выдвинутые ведантистом против такой концепции, действительны лишь на уровне профанического знания. «Если бы сущее рождалось от не-сущего, – рассуждает он, – то ... допущение определенных причин стало бы бессмысленным, поскольку небытие лишено характеристик» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 26). В этом случае, отмечает Шанкара, любые следствия могли бы появиться где угодно, что противоречит обычному опыту[2].

Подобное возражение легко обратить и против учения самого Шанкары, в чем, впрочем, адвайтист отдавал себе отчет. «Если бы следствие появлялось от неизменной причины, то что угодно возникало бы где угодно – ввиду тождества [причины]», – пишет он от лица сарвастивады (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 26). То, что лишено характеристик, с равным правом может быть названо *bhāva* или *abhāva*; реальность его только постулируется адвайтистом – *благодаря обращению к священным текстам*. По всей вероятности, именно поэтому проблема причинности в адвайте рассматривается Шанкарой в разделе, посвященном Брахману как действующей и материальной причине мира. И когда Шанкара говорит, что словами «возникновение» и «уничтожение» определяются два состояния, называемые «начало» и «конец», вещи, пребывающей посредине[3], это можно рассматривать не только как возражение, направленное против доктрины моментальности, но и в более широком аспекте: как свидетельство о степени (или ступени) реальности феноменального мира (*sadasadanirvacanīya* – неопределимого в категориях реального и нереального). По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неотличимое от причины до творения, с точки зрения различия в состояниях следствие считается не существовавшим до [акта] творения». И далее: «Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до проявления в именах и формах» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 1, 17).

С трактовкой причинности непосредственно связано и отношение качества к его носителю *(dharma-dharmin-bhāva)*. Буддисты отрицают реальность подобного отношения; по их мнению, субстрат тождествен своим качествам, сводим к ним, а единственная реальность – самобытные элементы *(svalakṣaṇa)*, которые на мгновение появляются из небытия и уходят туда же. В адвайте связь качества и его носителя распространяется на все явления феноменального мира. Вот слова Шанкары, которые кажутся прямо обращенными против положений буддизма, хотя они сказаны в ином контексте: «Ведь у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы способность служить качеством» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 3, 29). Вспомним, что акаша (эфир) для него есть реальная сущность, поскольку она служит основой (или условием) для свойства звука[4].

Отношение субстанция – качество в адвайте рассматривается как более частное применение отношения порождения (причина – следствие). Тем самым оно опять-таки связывается с творением мира Брахманом, которое в данном случае толкуется не как *временнóе* событие (что само по себе, как указывает Шанкара, представляет лишь уступку здравому смыслу), но как *врéменное* качественное определение Брахмана через феноменальные характеристики. Иными словами, все приписанные ему ограничения обусловлены авидьей (не просто чьим-то личным неведением, а неведением, составляющим основу видимого развертывания вселенной)[5]. Стало быть, определение души как атомарной, деятельной и т.п. имеет смысл только на профаническом уровне рассуждения[6].

Душа *(jīva)* коренным образом отличается от остального мира; ее реальность не нуждается в оговорках. «Вечность этой [души], – утверждает Шанкара, – постигается из шрути, поскольку нерожденность и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 3, 17). Джива, ложно отождествляющая себя со свойствами буддхи (интеллекта) и тому подобными качествами, в системе Шанкары обладает сходным онтологическим статусом с Ишварой; приписывание качеств душе или богу берет начало в мифологически осмысленной истории развертывания авидьи.

С точки зрения своей действительной природы атман не может рассматриваться по принципу субстанции. «Разумная сознательность, – пишет Шанкара, – это его исключительная природа» (Комм. на «Брахма-сутру», III, 2, 16). «И этот атман, [представляющий собой] сознание, лишен характеристик и лежит вне сферы речи и манаса (рассудка)» (Комм. на «Брахма-сутру», III, 2, 18). Таким образом, даже сознание понимается отнюдь не как функция или свойство души, а как ее собственная природа *(svarūpa)* – «ибо нет здесь разделения на качество и его носителя» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 3, 29).

Неизменная основа эмпирических определений – это сам Брахман. Его постоянным присутствием и объясняется, по мнению Шанкары, факт тождества субъекта восприятия и памяти. Сарвастивадин, признающий лишь реальность моментальных качеств, объясняет такое положение «подобием» *(sārūpya)*, точнее, – координацией последовательных психических состояний. Для Шанкары возможность установления общего субъекта предшествующего и последующего моментов обеспечивается благодаря единой природе атмана-Брахмана.

Как в критике причинности, так и в полемике, направленной против отрицания буддистами атмана, суть дела коренится в представлении адвайтиста о сохранении некой постоянной основы, которая сама не подвержена изменениям, но обусловливает их. Велик соблазн представить Шанкару своего рода объективно-идеалистическим философом; надо сказать, что в его полемике с буддистами фигурирует даже удобный «диалектический» пример семени, погибающего в ростке, причем адвайтист отмечает, что «причиной ростка считаются не до конца погибшие, продолжаю-

щиеся [в ростке] части семени» (Комм. на «Брахма-сутру», II, 2, 26). С. Радхакришнан ничтоже сумняшеся прямо истолковывает аргументы Шанкары против буддистов в гегельянском духе[7].

Однако существо полемики Шанкары, на наш взгляд, отнюдь не исчерпывается одними лишь доводами на уровне здравого смысла; в противном случае пришлось бы признать, что адвайтист просто-напросто не понял буддийской концепции причинности и спора не получилось, так как произошла подмена исходных посылок противника. В действительности главной целью Шанкары было использование критической аргументации как удобного средства для подведения к онтологическим воззрениям самой адвайты, где причинность непосредственно связана с представлением о Брахмане как основе мира и с концепцией творения.

Возражения Шанкары против сарвастивады представлены в публикуемом ниже отрывке из комментария на «Брахма-сутру». Поскольку исходным пунктом полемики выступает критика Шанкарой представления буддистов о возможности возникновения целого (*samudāya, saṃghati*) как комбинации элементов, весь раздел называется «Адхикарана о соединении» («Брахма-сутра», гл. II, пада 2, сутры 18—27).

АДХИКАРАНА О СОЕДИНЕНИИ

Сутра 18. Даже при допущении обеих причин соединения оно недостижимо.

Установлено, что нельзя опираться на учение вайшешиков, поскольку оно [отличается] непоследовательностью, противоречит Ведам и не принимается мудрыми. Учение наполовину нигилистично, так как имеет сходство с нигилизмом. Мы постараемся доказать, что нельзя опираться на полностью нигилистическое учение [отрицающих атман]. Есть много видов этого [учения] — из-за различия толкований или разницы между последователями. Среди буддистов выделяют три школы: одни говорят — все существует, другие — существует лишь сознание, иные полагают — все есть пустота.

Сейчас мы будем опровергать тех из них, кто считает, что все существует, и допускает реальность внешнего и внутреннего, [иначе говоря,] элементов и их производных, равно как и сознания и его производных. Здесь элементы — это земля и тому подобные сущности; производны от элементов форма и прочие [свойства] объектов, а также глаз и прочие органы чувств. [Сарвастивадины] считают, что четыре вида предельных атомов земли и других элементов наделены природой твердости, текучести, тепла и движения; соединяясь, они образуют землю и другие элементы. Тогда [терминами] «форма», «самосознание», «ощущение», «идея», «предрасположенность» обозначаются соответственно пять групп (скандх). Сарвастивадины считают, что, соединившись, эти [группы] образуют внутреннее сознание как источник всей феноменальной практики.

На это сказано: даже если они полагают, что такое соединение двойственного рода и происходит от двойственной причины, [т.е. выступает] в виде соединения элементов и их производных и имеет причиной атомы или же как соединение пяти скандх, имея причиной скандхи, – все равно, даже допуская, что в основе соединения лежит любая из этих двух причин, это оставалось бы недостижимым, [т.е.] такое соединение недостижимо.

Значит, цель [этой сутры – доказательство] невозможности соединения.

Почему же [оно невозможно]?

Потому что элементы, образующие соединения, [сами по себе] бессознательны, а сознание может вспыхнуть только тогда, когда соединение уже достигнуто. [Оно невозможно] также и потому, что нельзя допустить здесь существование какой-либо иной объединяющей сущности – сознающей, вкушающей или управляющей, поскольку из допущения независимой деятельности следовало бы [неправомерное заключение о] незатухающей [постоянной] деятельности.

Кроме того, поток сознания нельзя определить ни как отличный [от его составляющих], ни как тождественный [им], а вследствие моментальности [всего сущего] невозможно и действие, поскольку нет побуждения [к нему].

Стало быть, соединение невозможно. А при невозможности соединения теряет силу основанная на нем мирская деятельность.

Сутра 19. Если [скажут, что соединение возникает] по причине взаимной обусловленности [отдельных его моментов], то мы возразим, поскольку [они] только служат причиной возникновения [друг друга].

[По мнению буддистов], даже если не допускать существования какой-либо сознательной сущности – вкушающей или управляющей, – мирская деятельность может идти своим чередом, поскольку [отдельные моменты бытия, такие, как] неведение и прочее, могут последовательно служить причинами друг друга. Раз это возможно, таким [моментам] нет необходимости зависеть от чего-либо иного. Такие [моменты] суть неведение, воление, самосознание, имя и форма, шестерка мест (т.е. органов чувств), соединение [имени, формы и органа чувств], ощущение, жажда, побуждение, существование, рождение, старость и смерть, печаль, сетование, страдание и несчастье. Такого рода [моменты, служащие] причинами друг друга, местами определены кратко, а местами подробно рассмотрены в учении буддистов. Впрочем, и [другие системы] не отрицают подобного набора [понятий]. [Согласно буддистам], когда эта последовательность моментов, начиная с неведения, постоянно вращается, подобно водяному колесу, так что [ее составляющие] взаимно определяют друг друга, силою обстоятельств возникает целое.

Это не так. Почему же?

Поскольку [таким образом] определяется только возникновение [последующего момента]. Целокупность может возникнуть, если для нее уста-

новлена какая-то причина. Но она не установлена. Даже если неведение и другие моменты взаимно обусловливают друг друга, предыдущее будет просто служить причиной возникновения последующего, но не появится какой-либо причины возникновения целого.

Однако целое подразумевается происходящим от неведения и прочих [моментов], – указывают [буддисты].

На это сказано: известно, что неведение и прочие моменты не могут возникать в отсутствие целого и, [следовательно,] зависят от него; поэтому должна быть указана некая причина этого целого. При исследовании [системы] вайшешиков показано, что такая [целокупность] не может возникнуть даже при допущении существования вечных атомов и элементов, связанных отношением качества и его носителя, когда существуют реально вкушающие [души]. Каким же образом она могла бы возникнуть, когда допускаются лишь моментальные атомы, нет субъектов вкушения и отсутствует отношение качества и его носителя? Если предполагается, что некоторые моменты [бытия] выступают причиной целого, то [неясно], как они могли бы служить причиной целого, когда сами обязаны ему своим возникновением. Даже если, [по мнению буддистов], целое течет как поток в безначальной сансаре и служит там основой отдельных моментов, то и в этом случае целокупное соединение, возникающее от другого соединения, либо с жесткой регулярностью рождается тождественным предыдущему состоянию, либо без определенного правила рождается то подобным, то отличным. Из допущения жесткой регулярности будет следовать, что для человека невозможно достижение божественного, животного или адского состояния. Допустив же отсутствие жесткой регулярности, получим в результате, что человек, побыв мгновение слоном или богом, снова станет человеком. Однако обе [возможности] противоречат установкам [самих буддистов].

Возможно, [буддисты полагают], что целое существует как объект вкушения. Однако, [согласно этому учению], нет постоянного вкушающего [субъекта]. Значит, вкушение было бы только ради вкушения, без того, кто мог бы его добиваться. Тогда и спасение [существовало бы] только ради спасения, и не могло быть сверх этого желающего спастись. Если бы существовал некто, стремящийся и к тому, и к другому, он не оставался бы и во время вкушения, и во время освобождения. Но если есть такой субъект – это противоречит доктрине моментальности. Поэтому даже если моменты бытия, начиная с неведения, служат причиной возникновения друг друга, не может быть установлено [существование] целого в отсутствие вкушающего [субъекта].

Сутра 20. А также поскольку предыдущее исчезает при возникновении последующего.

Уже показано, что целое не может возникнуть, поскольку моменты бытия, начиная с неведения, лишь служат причиной возникновения [друг друга]. Теперь же разъясняется, что они не могут быть причинами даже такого возникновения.

Вот постулат сторонника моментальности: при возникновении последующего момента предыдущий момент исчезает.

Однако при таком допущении между предыдущим и последующим моментами не может быть установлено отношение причины и следствия, поскольку у исчезающего или исчезнувшего предыдущего момента в силу [его] поглощенности небытием нет и возможности служить причиной последующего момента.

Если при этом подразумевается, что предыдущее мгновение [становится] причиной последующего, когда оно реально осуществлено, то это также невозможно, так как, представляя себе, что осуществившийся момент наделен неким импульсом, мы необходимо приходим [к признанию его] связи с другим моментом. Если же [буддисты] полагают, что импульс здесь – это уже само наличие предыдущего момента, то и это невозможно, поскольку невозможно возникновение следствия, которое не было бы окрашено собственной природой его причины. А допустив влияние такой природы, мы должны будем отвергнуть и утверждение о моментальности, поскольку собственная природа причины сохраняется в течение всего времени существования следствия. Без влияния же собственной природы [причины] причинно-следственные связи возникали бы где угодно; но подобное допущение повлекло бы за собой принятие неправомерных следствий.

Кроме того, то, что называется возникновением и уничтожением, – это либо внутренняя сущность вещи, либо [ее] иное состояние, либо просто другая вещь. Однако ни одно из этих допущений не годится. Если бы возникновение и уничтожение составляли собственную природу вещи, то слово «вещь» и слова «возникновение» и «уничтожение» стали бы синонимами. Если же между ними подразумевается какое-то различие и словами «возникновение» и «уничтожение» определяются два состояния, называемые «начало» и «конец», вещи, пребывающей посредине, – то тогда, ввиду соединения вещи с тремя моментами: серединой, началом и концом, рушится и допущение о [ее] моментальности. А если бы возникновение и уничтожение были вечно отделенными от вещи, как [отдельно существуют] конь и буйвол, то тогда вещь не затрагивалась бы возникновением и уничтожением, что влекло бы за собой неправомерное [допущение] вечности вещи. И даже окажись возникновение и уничтожение сведенными к воспринимаемости или невоспринимаемости [вещи], – даже в этом случае они оставались бы характеристиками видящего, а не свойствами самой вещи, то есть [оставалось бы в силе] допущение постоянства вещи.

Поэтому учение буддистов непоследовательно.

Сутра 21. В отсутствие [причины] утверждение отвергается, иначе [наблюдалась бы] одновременность.

Установлено, что в учении о моментальности не существует причины последующего мгновения, поскольку предыдущее мгновение поглощено небытием. Если же будут утверждать, что возникновение следствия [возможно] даже в отсутствие причины, то это предположение должно быть отвергнуто; при этом отвергается и утверждение [буддистов] о возникновении ощущений и их производных, основанных на четырех видах причин. Ведь при беспричинном возникновении что угодно возникало бы где угодно, так как этому не было бы препятствий. Если же [буддисты] скажут, что предыдущий момент продолжает длиться до тех пор, пока не возникнет последующий момент, тогда причина и следствие окажутся одновременными. И в этом случае их тезис окажется опровергнутым – иначе говоря, будет опровергнуто утверждение о моментальности всех элементов.

Сутра 22. Невозможно ни сознательное прекращение, ни естественное угасание, поскольку нет уничтожения.

Нигилисты, [отрицающие атман], полагают: то, что служит объектом сознания, отлично от трех [сущностей][8], сотворено и моментально. Тремя же [сущностями] они называют сознательное прекращение, естественное угасание и акашу. По мнению [буддистов], данные три [сущности] нереальны, суть простое отсутствие и не могут быть определены. Сознательным прекращением называется намеренное уничтожение [связей феноменального мира, равносильное нирване], [всякое] другое их разрушение – это естественное угасание, акаша же, [с точки зрения буддистов], – простое отсутствие препятствия.

Их [истолкование] акаши [Бадараяна] опровергает далее. Сейчас отвергается [представление] о двух видах уничтожения.

[Слова] «*Невозможно ни сознательное прекращение, ни естественное угасание*» означают, что [эти два вида уничтожения невозможны].

Почему же? «*Поскольку нет уничтожения*».

Ибо эти два вида уничтожения возникали бы либо в сфере [причинно-следственной] цепи [явлений], либо в сфере отдельных существующих [явлений]. Это невозможно в сфере [причинно-следственной] цепи, поскольку во всех подобных [цепочках] составляющие их [явления] беспрерывно существуют в виде причин и следствий, и, значит, невозможно уничтожение [причинно-следственной] цепи. Но [уничтожение] невозможно и для составляющих [эту цепь явлений]. Ибо невозможна гибель существующих [явлений] без остатка и без возможности узнавания, так как во всех состояниях сохраняется непрерывность связи в силу узнавания. Ведь даже когда в не-

которых состояниях нельзя явно узнать [предыдущие], можно все-таки сделать логический вывод о продолжении связи в другом месте.

Поэтому два вида уничтожения, измысленные противниками, логически непоследовательны.

Сутра 23. И вследствие двойной ошибки.

То, что противники считают уничтожением неведения и называют сознательным прекращением, [т.е. нирваной], должно наступать либо благодаря истинному знанию, либо само по себе. При допущении первого окажется подорванным представление о возможности беспричинной гибели; допущение же второго неминуемо влечет [вывод о] бесполезности указания пути [к освобождению].

Стало быть, в обоих случаях показана непоследовательность этого учения, так как оно ведет к ложным [следствиям].

Сутра 24. И поскольку то же самое [имеет место] для акаши.

Что касается мнения буддистов, согласно которому два вида уничтожения и акаша не могут быть определены, то неопределимость двух видов уничтожения уже опровергнута. Теперь опровергается [неопределимость] акаши.

Допущение неопределимости неправомерно и для акаши, ибо нет отличия в постижении этой реальности [от постижения] сознательного прекращения или естественного угасания. Ведь известно такое свидетельство шрути: «Акаша возникает от атмана»; в подобных речениях установлена реальность акаши. Противники же могут убедиться в ее [реальности] благодаря наличию качества звука, поскольку показано, что все реальные сущности, начиная с земли, служат основой качеств, подобных запаху и прочему.

Буддисты же полагают, что акаша – это просто отсутствие препятствия. [К примеру], когда летит одна птица, нет там места для другой, желающей подняться, поскольку существует препятствие этому. Однако [птица] сможет летать там, где нет препятствия.

Но это и означает как раз, [по мнению Шанкары], что определяемое как «отсутствие препятствия» окажется здесь реальной сущностью – акашей. Таким образом, буддист, полагающий, что акаша – это просто отсутствие препятствия [как чистое отрицание], придет в противоречие с собственным допущением. Ведь даже в писании буддистов [после вопроса]: «Земля, о господин, на чем основана?» – в цепочке ответов, начиная с [упоминания о] земле, в конце так [сказано]: «На чем основан ветер?». Ответ на этот вопрос таков: «Ветер основан на акаше». Будь акаша нереальной, этот [ответ] оказался бы нелогичным. Поэтому неправомерно [предполагать] нереальность акаши.

Кроме того, противоречиво полагать, что три эти сущности, т.е. два вида уничтожения и акаша, неопределимы, нереальны и [одновременно] вечны. Ибо нельзя говорить о вечности или невечности нереального, поскольку обычная практика [отношения] качества и его носителя основана на реальности [объектов]. Ведь когда существует отношение качества и его носителя, должна быть признана и реальность [соответствующих объектов], подобно тому как это происходит в случае глининых горшков, а вовсе не неопределимость.

Сутра 25. И в силу воспоминания.

Кроме того, если нигилист, [отрицающий атман], утверждает, что все объекты моментальны, он должен согласиться и с моментальностью воспринимающего [субъекта]. Однако это невозможно *«в силу воспоминания»*.

Воспоминание – это ощущение в виде припоминания, следующее за восприятием. Оно возникает, когда субъект воспоминания тождествен [субъекту] восприятия, поскольку не бывает так, чтобы один человек помнил о том, что воспринимал другой. И как могло бы возникнуть убеждение: «Я [ранее] увидел то и вижу это [сейчас]», если бы не было единого видящего прежде и потом.

Кроме того, для всех людей существует непосредственное восприятие в форме узнавания, причем субъект наблюдения и памяти здесь един: «Я [ранее] увидел то и вижу это [сейчас]». Ведь если бы субъекты их были различны, люди говорили бы: «Я вспоминаю, но увидел другой». Но этого не происходит. В том случае когда восприятие идет таким образом, все понимают, что субъекты наблюдения и памяти различны, [например]: «Я вспоминаю, что он это увидел». Но говоря: «Я это увидел», даже отрицающий [атман] понимает «я» именно в качестве единого субъекта наблюдения и памяти. Он не сомневается в себе как видевшем, говоря «не-я», – точно так же, как [нельзя говорить] об огне, лишенном [своей природы] – тепла и света. Стало быть, поскольку в одном субъекте здесь соединяются два момента с характеристиками видения и памяти, неизбежно оказывается опровергнутым буддийское допущение моментальности. Как же может отрицающий [атман] соединять с доктриной моментальности представление о своем «я» как едином субъекте узнавания прошлых восприятий [на протяжении всей жизни] – от рождения и до последнего дыхания?

Если буддист скажет, что это происходит благодаря подобию, на это следует возразить. [В самом деле], «это подобно тому», – говорят, поскольку [отношение] подобия всегда связывает два момента. Но для последователя доктрины моментальности не существует единого воспринимающего двух подобных реальных [вещей] – следовательно, «воспоминание по причине подобия» – это не более чем лживая болтовня [со стороны буддистов]. Если существует единый воспринимающий предшествующего и последующего моментов, то тогда, вследствие его пребывания в два [различных] момента, подрывается тезис о [всеобщей] моментальности.

Но ведь, [возразят буддисты], «это подобно тому» – совсем иное утверждение; оно не имеет отношения к схватыванию двух моментов – предшествующего и последующего.

Это не так, поскольку [утверждение] «это подобно тому» относится к постижению различных моментов. Если бы «подобие» было совсем иным понятием, употребление выражения «это подобно тому» оказалось бы лишенным смысла; оно означало бы просто «подобие». Когда рассуждающие не принимают во внимание известный всем факт, тогда и последовательное проведение своей точки зрения, равно как и указание ошибки в системе противника или даже и то и другое вместе отнюдь не [служат еще гарантией] правильности такого рассуждения. Предмет разговора определяется так: «Это – именно та вещь», поэтому пытаться доказать обратное – значит только болтать пустое.

Обычная практика связана не с [отношением] подобия, поскольку [в ней происходит] именно постижение данной сущности, а не постижение чего-то [только] подобного ей. Возможно, временами в силу обманчивости [видения] и может появиться сомнение относительно внешнего объекта: «Та ли это вещь или только подобная ей?». Но никогда не возникает сомнения относительно сознающего [субъекта] – «я ли это или только [кто-то] подобный мне?», поскольку ощущается определенное тождество: «Я, который вчера увидел, сегодня вспоминаю».

Поэтому учение отрицающих [атман] непоследовательно.

Сутра 26. Не из нереального, поскольку это не наблюдается.

Кроме того, учение отрицающих [атман] непоследовательно, потому что недопущение постоянной и продолжительной причины влечет за собой [признание] возникновения сущего из не-сущего.

[Буддисты] доказывают, что [возможно] возникновение сущего из не-сущего: «Не уничтожившись, не может появиться». Ибо, как известно, со смертью семени появляется росток, и точно так же, после скисания молока – творог, а из куска глины – горшок. [По мнению буддистов], если бы следствие появлялось от неизменной причины, то что угодно возникало бы где угодно. Поэтому, поскольку возможно возникновение ростка и тому подобного из семени и прочего, что было поглощено небытием, они полагают [возможность] рождения сущего от не-сущего.

На это так сказано [Бадараяной]: «*Не из нереального, поскольку это не наблюдается*».

Сущее не возникает из не-сущего. Ведь если бы сущее рождалось от не-сущего, то, поскольку небытие лишено [каких бы то ни было] характеристик, допущение определенных причин стало бы бессмысленным. Вслед-

ствие однородности и отсутствия различий между небытием погибших семян и тому подобного и, [например], нереальностью рогов зайца, – в небытии не существует никакого различия; но ведь только благодаря такому [различию] может быть осмысленным допущение определенной причины. Недаром же говорят: «Только из семени рождается росток и только из молока [появляется] творог». Если же предположить, что лишенное характеристик небытие способно служить причиной, росток и тому подобное могли бы появиться [из чего угодно] – хоть из заячьих рогов. Но такого не наблюдается.

А если допустить существование у небытия каких-то отличительных характеристик, подобно тому как молодому лотосу [приписывается] темно-синий цвет, то в этом случае у нереального появилось бы [некоторое] бытие как раз благодаря наличию [таких] характеристик – подобно тому как [в некотором смысле] существует и такой лотос [в поэзии]. Но нереальность чего-либо [сама по себе] не может служить причиной порождения – именно в силу того, что она не существует. Примером тут могут служить рога зайца.

При возникновении сущего из не-сущего всякое следствие [уже изначально] было бы отягошено небытием. Но это не наблюдается, поскольку, согласно обычному восприятию, у всякой вещи есть собственное бытие с соответствующими характеристиками. И никто не считает, что вещи, сопричастные земле, подобно глиняным тарелкам, являются модификациями, [например], ткацких нитей. Люди признают сопричастные земле вещи модификациями именно земли.

Однако [буддисты] утверждают, что без уничтожения собственной природы ни одна постоянная вещь не может служить причиной [другой вещи], и поэтому, дескать, рождение сущего может происходить и от не-сущего.

Такое утверждение ложно. Ведь и постоянные сущности, подобные золоту и прочему, признаны источниками [существования] таких вещей, как золотые украшения. Даже если в случае с семенами [действительно] происходит уничтожение их собственной природы, то все же нельзя считать исчезновение предыдущих состояний причиной появления последующих, поскольку причиной ростка считаются не до конца погибшие, продолжающиеся [в ростке] части семени.

Стало быть, поскольку не наблюдается рождение реального от нереального, например от заячьих рогов, и поскольку наблюдается рождение реального от реального же, например золота и тому подобного, – неправомерно и допущение [буддистов] о рождении сущего от не-сущего.

Предположив сначала, что сознание и психические состояния возникают благодаря четверке [материальных элементов], а соединения, обладающие характеристиками элементов и их производных, рождаются от предельных атомов, [буддисты] выдвигают затем предположение о рождении сущего от не-сущего; так обманщики-нигилисты вводят всех в заблуждение.

Сутра 27. И даже к равнодушным так [мог бы прийти] успех

И если допустить рождение сущего от не-сущего, то тогда даже к равнодушным и бездеятельным людям [мог бы прийти] желанный успех, поскольку [пример] не-сущего подходит и к данному случаю. [Но] тогда даже крестьянин, не вспахавший поля, мог бы получить урожай, а горшечник, не мявший глину, мог бы получить кувшин. И у ткача, тканей не ткущего, как у ткущего были бы одежды.

Но тогда незачем было бы кому бы то ни было стремиться к небу или к освобождению.

Однако же никто не рассуждает таким образом и не допускает даже возможности [такого положения вещей]. Поэтому нелогично и допускать, что нечто сущее может родиться от не-сущего.

Примечания

[1] См.: *Ingalls D.H.H.* Śaṅkara's Arguments against the Buddhists. – Philosophy East and West. III, № 4, January 1954, с. 291–306.

[2] См.: Комментарий на «Брахма-сутру», II, 2, 20–21.

[3] Там же. II, 2, 20.

[4] Там же. II, 2, 24.

[5] Там же. II, 3, 18.

[6] Там же. II, 3, 29; II, 3, 40.

[7] См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1957, с. 473–478.

[8] Так называемые «несоставные» *(asaṃskṛta)* элементы: *pratisaṃkhyānirodha* – «сознательное прекращение», т.е. «нирвана», *apratisaṃkhyānirodha* – «угасание», т.е. неспособность воспринимать элементы обычного мира ввиду отсутствия условий *(pratyaya)* к этому, а не благодаря высшему знанию, и *ākāśa* – «эфир», «пространство». В противоположность остальным элементам три эти сущности понимаются как *ahetuja*, т.е. беспричинные, необусловленные.

А.В. Пименов

ИЗ ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ МИМАНСЫ С БУДДИЙСКИМИ ШКОЛАМИ

Из множества противников буддизма адептов мимансы следует отнести к самым непримиримым. Упорная борьба, которую последователи Джаймини вели в течение столетий против различных – но в равной степени враждебных – направлений и школ, составлявших буддийскую традицию, была важной составной частью общего идейного наступления на буддизм со стороны индуистской ортодоксии и сыграла немаловажную роль в вытеснении буддизма из Индии[1].

Все разделяло мимансу и буддизм, по всем принципиальным вопросам, как философским, так и религиозно-практическим, они занимали противоположные позиции. Иначе и быть не могло: школа, придающая наибольшее значение исследованию дхармы и положившая в основу своего учения представление о непререкаемом авторитете несотворенного ведийского текста, видела, разумеется, в буддистах своих главных оппонентов. Со своей стороны, и буддийские философы усматривали в мимансе серьезного противника. Поэтому и Дигнага, и Дхармакирти, и Камалашила, и Нагарджуна уделяли так много внимания опровержению взглядов мимансы, а в текстах мимансы в роли оппонента нередко выступает буддист[2].

Хорошо известно, что полемика ортодоксальных школ с буддийскими доктринами не исключала частичной ассимиляции многих идей буддийской философии, а во многих случаях прямо предполагала использование в собственных целях, обращение против буддизма его находок и методов[3]. Известно, например, какое сильное воздействие буддийских концепций испытал Шанкара[4]. Однако миманса в целом подверглась буддийскому влиянию в минимальной степени (во всяком случае, в фундаментальных мировоззренческих вопросах). И все же в ходе длительной полемики оппоненты почти всегда становятся в чем-то похожи друг на друга, хотя бы в силу постановки одних и тех же проблем. Поэтому если борьба против буддизма была значима для мимансаков и составляла важную сторону их деятельности, то существенным становится вопрос о том, как она воздействовала на школу, к каким изменениям и внутренним перестройкам привела.

В этой связи прежде всего необходимо выяснить, какое значение имела полемика с буддийскими концепциями для мимансы в период становления

ее как философской школы, как повлиял спор с буддизмом на процесс формирования текстов ранней мимансы.

Философское учение мимансы в целостной форме впервые было сформулироввно в «Мимансасутрабхашье», обширном комментарии на сутры Джаймини, составление которого приписывается традицией Шабарасвамину. Это произведение – первый сохранившийся в полном объеме комментарий «Мимансасутр». Исследователи по-разному датируют составление этого текста. Так, Г. Якоби считал, что комментарий мог быть создан в период с 200 по 500 г. н.э.[5]. По мнению А.Б. Кейта, самая ранняя дата – 400 г.н.э.[6]. Так или иначе, составление и редакция «Мимансасутрабхашьи» – итог целой эпохи в истории школы. С той поры пурва-мимансв окончательно оформляется как самостоятельная даршана, существует отдельно от уттара-мимансы, т.е. веданты[7]. Наставления сутр трансформируются в философскую систему.

В первую очередь это относится к толкованию и переработке, которые получают в комментарии Шабарасвамина первые пять сутр Джаймини, где сформулированы основные принципы мимансы: 1) постановка задачи изучения дхармы, 2) определение главного признака дхармы – императива, побуждения к действию *(чодана)*, 3) утверждение необходимости исследовать обоснование дхармы, источник знания о ней, 4) признание невозможности изучения дхармы с помощью восприятия *(пратьякша)* и, наконец, утверждение словесного сообщения *(шабда)* в качестве единственного достоверного свидетельства о дхарме. Обоснованием этого тезиса служит концепция природной *(аутпаттика)* связи слова с обозначаемым объектом *(артха)*[8]. На этом представлении о связи шабды и артхи основан тезис о незыблемом авторитете вечного текста вед.

Особое значение для философского развития мимансы имело толкование четвертой и пятой сутр. Именно на этой основе сложилась оригинальная теория познания, составляющая главный вклад мимансаков в историю индийской философии. Учение о восприятии, истинном в своей основе при нормальных условиях, но фиксирующем лишь данное в опыте и потому непригодном для познания дхармы, и концепция шабды определяют специфику доктрины мимансы, в которой, по словам Б. Хайман, «трансцендентализм и реализм перемешаны в большей степени, чем в любой другой системе» [9].

Надо сказать, что, несмотря на провозглашенный в начале «Мимансасутрабхашьи» принцип «не перетолковывать» *(nā parikalpanīyo)* слова сутр, многие положения, содержащиеся в труде Джаймини, в комментарии оказываются переосмысленными. В первую очередь это относится к разработке учения о *праманах*, которую лишь отчасти можно считать продолжением мыслей, выраженных в «Мимансасутрах».

На факт, что анализ таких праман, как логический вывод *(анумана)*, сравнение *(упамана)*, постулирование *(артхапатти)* и отрицание *(абхава)*, появляется в учении мимансы лишь на *этапе составления комментария*, не раз указывали исследователи[10]. Действительно, в сутрах упоминаются только пратьякша и шабда. Однако не менее интересно и то обстоятельство, что в «Мимансасутрах» праманой названа лишь шабда в отличие от пратьякши.

Таким образом, термин «прамана» имеет у Джаймини иной смысл, чем у его комментаторов. Это не источник истинного знания вообще, как обычно принято считать, а авторитетное свидетельство о дхарме. В комментарии анализируется пратьякша уже как одна из праман наряду с другими, и это отражает серьезные изменения, происшедшие во взглядах мимансаков, – все большее внимание уделяется теоретико-познавательным вопросам и, следовательно, по-новому понимается предмет исследования.

Дело не только в том, что восприятие названо праманой. Оно и рассматривается с новой точки зрения. Для автора сутр было важно лишь указать, что восприятие не может быть источником знания о дхарме. Комментатор же должен объяснить, почему это так, и потому он подробно исследует природу восприятия, обосновывает его адекватность, разбирает проблему ошибки и т.д. То же самое можно сказать и о главной для последователей Джаймини прамане, о шабде. Сутра 5 говорит лишь о том, что слово правильно называет обозначаемый им предмет, так как связано с ним не конвенционально, а по самой своей природе, « прирожденнс » *(аутпаттика).* Имеется в виду, что знание значения слов является врожденным и с этим связана возможность понимания ведийского текста. Слово в человеческом употреблении «вечно». Комментатору необходимо уже не только разъяснить эту мысль, но и доказать ее справедливость, и в бхашье мы находим совершенно новую интерпретацию связи слова с объектом. Эта связь, говорится в комментарии, названа «прирожденной» в переносном смысле *(lakṣaṇaya).* На самом деле ее следует считать «вечной» *(nitya).* «Бытие слова и объекта нераздельно *(aviyukta)* связанными не рождается после (их возникновения)» [11]. Связь между ними не зависит от воли человека и носит трансцендентный характер. Здесь обосновывается важное для мимансы учение о вечном слове, которое лишь проявляется при произнесении[12]. Наконец, отстаивая принципиальное положение о том, что шабда – единственный способ познать дхарму, комментатор проводит разграничение двух видов знания: констатирующего знания о мире *(laukika)* и знания императивного *(codana).*

К праманам относится прежде всего восприятие, а вместе с ним *логический вывод, сравнение, постулирование, отрицание,* базирующиеся в конечном итоге на восприятии. Все праманы (уже в новом для мимансы значении этого слова) сообщают о том, что существует, и высказывания, основывающиеся на них, оцениваются с точки зрения их соответствия действительности. Они могут быть истинными или ложными.

В отличие от них свидетельство о дхарме, главным признаком *(лакшана)* которой является побуждение к действию, или императив *(codana),* не может быть подвергнуто сомнению, так как оно не говорит о том, что существует, т.е. дано в опыте. Оно не сообщает, а предписывает[13].

Эти изменения объясняются в первую очередь самим полемическим характером работы комментатора. Необходимость доказывать предполагала с неизбежностью постановку гносеологических проблем и превращение указаний *(видхи),* как *дóлжно* изучать дхарму, в описание реального позна-

вательного процесса. Отсюда и следует новое, более углубленное обоснование важнейших тезисов мимансы[14].

Однако не все нововведения, содержащиеся в «Мимансасутрабхашье», вытекают из необходимости отстаивать положения сутр. Разделение высказываний на *codana* и *laukika*, действительно, – не что иное, как продолжение наставлений Джаймини о пратьякше и прамане. Учение о вечной связи слова и объекта, хотя и отличается от первоначальной формулировки, но служит той же цели, что и предыдущая концепция: утверждению непогрешимого авторитета вед.

Однако нельзя сказать этого об анализе восприятия. Решение проблемы его достоверности, условий, при которых возможна ошибка, – никак не связаны с первоначальными задачами школы. Сутра 4, в которой идет речь о восприятии, утверждает буквально следующее: *satsaṁprayoge puruṣasyendriyanam buddhijanma tat pratyakṣaṁ animittam vidyamānopalambhanatvāt* «Реакция сознания *(буддхи)*, возникающая при контакте индрий человека с сущим *(sat)*, есть восприятие, причем воспринимается наличное»[15]. Главная мысль сутры – восприятие по природе своей «беспризнаково», т.е. не может служить исследованию *nimitta* – признака, обоснования дхармы. Составителю комментария это представляется настолько очевидным, что разъяснение дается самое краткое. Воспринять можно лишь то, что дано, т.е. уже существующее.

Когда же идет речь о дхарме, то имеется в виду предмет, существующий лишь в будущем и в момент познания не наличествующий (результат ритуального действия[16]). Вслед за этим комментатор прямо говорит: «*Рассуждение* о реакции сознания, о возникновении или о контакте – не цель этой сутры. В ней утверждается только: если есть контакт индрий с предметом, есть восприятие, если же (контакта) не происходит, (восприятия) нет. Если бы утверждалось что-то, кроме этого, – предложение было бы разорвано»[17].

Иными словами, комментатор отрицает в этом месте как раз то, что при анализе *всего* текста «Мимансасутрабхашьи» представляется главным в этом обширном произведении с историко-философской точки зрения, а именно – новые теоретико-познавательные идеи. И с неизбежностью возникают два вопроса. Во-первых, как возможно, что составитель бхашьи отрицает важнейшие идеи своего собственного труда, и, во-вторых, если обсуждение гносеологических проблем не входит в круг вопросов, затрагиваемых в сутрах, то почему эти проблемы все-таки обсуждаются и анализ их занимает столь важное место в «Мимансасутрабхашье»?

На первый вопрос ответить несложно. Хорошо известно, что кроме «Мимансасутрабхашьи» на раннем этапе развития комментаторской традиции мимансы существовали и другие толкования сутр, не сохранившиеся целиком, известные благодаря, в частности, цитатам и упоминаниям, содержащимся в комментарии Шабары[18]. К ним относится *вритти*, большие фрагменты которого включены в текст «Мимансасутрабхашьи». Имя создателя этого произведения неизвестно, и в литературе он именуется

обыкновенно «вриттикарин», т.е. автор вритти (жанр комментария)[19]. Личность этого комментатора давно вызывала интерес исследователей[20]. Делались попытки отождествить его с кем-то из известных учителей мимансы раннего периода, но без успеха[21]. Новое освещение вопрос о вриттикарине получил в работах Э. Фраувальнера[22]. Он установил, что части «Мимансасутрабхашьи», наиболее интересные в историко-философском отношении, представляют собой явное заимствование. Австрийский исследователь точно определил границы интерполяции и принадлежность всего отрывка одному автору. Кроме того, сопоставив фрагмент с тибетской версией «Праманасамуччаи» Дигнаги, где содержится критический разбор теоретико-познавательного учения мимансы (в частности, по вопросу о восприятии), он пришел к выводу, что вриттикарин не может быть отождествлен ни с одним из известных комментаторов сутр Джаймини. Безусловно, безымянный автор был выдающимся и оригинальным мыслителем и его труд имел принципиальное значение для становления мимансы как философской школы. Именно поэтому Шабарасвамин, непререкаемый авторитет в области ритуала, но, по выражению Э.Фраувальнера, «нефилософская голова» (kein philosophischer Kopf)[23], включил отрывки из вритти в свой комментарий, отчего стройность изложения в некоторых местах пострадала.

Но с чем связан интерес к проблеме восприятия, пока остается неясным. Вопрос заключается не только в том, почему этот интерес мог возникнуть в среде мимансаков. Важнее объяснить, по какой причине Шабарасвамин, не имевший особенной склонности к философским упражнениям, дополнил «Мимансасутрабхашью» скрупулезным обсуждением этой проблемы.

Один из важнейших признаков, выделяющих фрагменты вритти, — характерный для них образ оппонента, отличный от того, который появляется в других частях комментария. Если у самого Шабарасвамина оппонент не выражает каких-либо определенных философских взглядов, спорит по любому поводу и фрагменты, приводимые им, по словам Фраувальнера, «ничтожно материалистичны», т.е. в действительности скорее ближе к обыденному здравому смыслу, чем к философскому рассуждению, то у вриттикарина перед нами предстает буддист[24].

Кроме фрагмента, посвященного праманам, «Мимансасутрабхашья» содержит по крайней мере две интерполяции, являющиеся заимствованиями из вритти. В одном из отрывков обосновывается связь слова с объектом[25], в другом автор доказывает существование атмана[26]. Как и при анализе восприятия, здесь высказываются важные новые идеи, однако новизна их не так очевидна, как в первом случае. Природная связь слова с объектом постулирована уже в «Мимансасутре» (I, 1, 5), хотя ее трактовка в комментарии, как уже отмечалось, отличается от первоначальной. Вопрос об атмане, хотя и не рассматривался в явной форме в сутрах, тем не менее был традиционным предметом обсуждения мимансаков еще в начальный период истории школы. В то время не было четкой границы между пурва- и уттара-мимансой, и последователи Джаймини наряду с «Мимансасутрами» ком-

ментировали сутры Бадараяны. Шанкара в своем комментарии на «Брахма-сутры», объясняя, в частности, почему Упаварша, один из старейших учителей мимансы, не рассмотрел в своей бхашье вопроса об атмане, сообщает, что древний мудрец обосновал его существование в другом месте, а именно в своем толковании «Брахма-сутр»[27].

Что касается концепции восприятия, выраженной вриттикарином, то о ее теоретических источниках таких свидетельств не сохранилось. Отрывок, в котором идет речь о праманах, помещенный почти в середине разбора сутры 5, по объему значительно превышает все, что было сказано Шабарасвамином по поводу восприятия при рассмотрении сутры 4, т.е. сутры, посвященной восприятию. В издании Э. Фраувальнера первоначальный текст составляет всего 10 строк, тогда как интерполяция – 77[28]. Все это свидетельствует о том, что и для Шабарасвамина (выступившего в данном случае в роли редактора), и для самого автора вритти гносеологический анализ восприятия был проблемой, наименее традиционной из всех, поставленных ими.

Комментатор спрашивает, что такое восприятие, и в качестве ответа приводит сутру 4, но в несколько видоизмененной форме: «tatsamprayoge puruṣasyendrīanam buddhijanma sat pratyakṣam».

«Реакция сознания, возникающая при контакте индрий человека с "ТЕМ" (объектом) есть истинное *(sat)* восприятие»[29]. Восприятие – это познание, которое возникает, когда индрии вступают в контакт с определенным предметом, являющимся в данный момент его объектом. Если же индрии находятся в контакте не с этим предметом, а с другим, то восприятия не происходит.

Оппонент спрашивает, как можно отличить первый случай от второго, или, другими словами, каков критерий достоверности восприятия? Как узнать, истинно восприятие или ложно, если человек, принимающий перламутр за серебро, «считает: мой глаз (находится) в контакте с серебром»[30]? В этом случае, объясняет автор вритти, рождается отрицающее знание, когда человек думает: «Это не так, это ложное знание»[31]. Ложное знание всегда имеет причину *(hetu)*. Ее комментатор называет помехой *(doṣa)*. Она находится как бы между индриями и предметом. Так же бывает, когда манас человека ослаблен голодом или индрии поражены болезнью *Timira*, если объект восприятия расположен далеко или своей красотой он поражает чувства. При подобных условиях познавательный аппарат человека оказывается поврежденным, и такое состояние – отклонение от нормы. В обычном состоянии человек воспринимает предмет адекватно, и доказательством тому служит «общее согласие» после удаления помехи.

Следующий вопрос оппонента таков: каким образом можно определить, когда индрии повреждены, а когда – нет? – «Если, – объясняет комментатор, – несмотря на все усилия, мы не обнаруживаем помеху, значит, мы должны придерживаться убеждения, что ее нет, так как нет праманы для ее познания»[32].

Теперь оппонент от вопросов переходит к возражениям. «Всякое познание, – говорит он, – "не имеет опоры", "безопорно" *(nirālambana)*,

так же как сновидение. Во сне именно отсутствие опоры представлятся сущностью познания». Видя сон, человек думает, что видимое им имеет место в действительности. Сновидение выглядит так же ярко и убедительно, как явь.

На это вриттикарин возражает: на самом деле разница между сном и явью очевидна, ведь после пробуждения человек сознает, что видел сон, а не реальность. «Ибо проснувшийся узнает: "Мои индрии были ослаблены сном"»[33]. В ответ оппонент объявляет познание «пустым» *(śunya)*. «Мы не видим, – замечает он, – никакого отличия формы *(rūpa)* предмета от формы познания». При этом воспринимается реакция сознания *(buddhi)*. Отсюда следует вывод о том, что не существует формы *(rūpa)* познания, отличной от формы предмета.

Отвечая, комментатор рассуждает следующим образом. Мысль оппонента была бы справедлива, если буддхи имел бы форму предмета. Однако буддхи вообще не имеет формы. Формой «охвачен» предмет *(rūpa samprasarana...)*[34]. Объектом восприятия является предмет, а не другая реакция сознания *(buddhi)* на предмет. Она мгновенна, она не может длиться до наступления момента другой реакции сознания. Далее вриттикарин продолжает: неверно утверждать, что буддхи узнается в момент своего возникновения и одновременно позволяет идентифицировать предмет, как бы «освещая» его, подобно светильнику. Это невозможно, так как нельзя узнать реакцию сознания на предмет, пока сам он не узнан. Напротив, только после того как предмет узнан, он интерпретируется сознанием, ему дается обозначение. Предмет причисляется к тому или иному классу, т.е. внимание переключается с самого зафиксированного индриями объекта на его образ в сознании. В восприятии выделяются, таким образом, два уровня: первый, низший, регистрирующий лишь наличие предмета, и второй, на котором происходит его осмысление, т.е. собственно реакция сознания, узнавание.

Поэтому познавательного акта может и не произойти, даже когда предмет воспринят индриями. Итак, представление о предмете *(pratyaya)* имеет свою опору в предмете[35].

Так утверждается достоверность восприятия. Вслед за этим комментатор характеризует другие праманы.

Логический вывод состоит в том, что если посылкой является суждение об объекте, находящемся в контакте с индриями, то, зная связь посылки со следствием, можно сделать заключение о предмете, не являющемся объектом восприятия. При этом различаются два типа умозаключений. В первом случае соединение, связка *(sambandha)*, посылка со следствием сама запечатлена индриями. Во втором случае она определяется по сходству. Примером первой разновидности логического вывода может служить определение формы огня по форме дыма, когда первое – посылка, второе – следствие, а их связь, т.е. общность форм, воспринимается с помощью зрения. Другую разновидность комментатор поясняет следующим примером.

Желая достичь какого-либо места, населенного пункта и т.д., человек должен пройти определенный путь, иными словами, достижению цели предшествует движение. Заметив это, мы, глядя на солнце, также вспоминаем о движении.

Сравнение, или суждение по аналогии, означает, что сходство реакции сознания на предмет, находящийся в контакте с индриями, с реакцией сознания на другой предмет вызывает представление об этом втором предмете. Так, например, «при виде гайяла (человек) вспоминает о корове» [36].

Постулирование определяется как признание того или иного факта при условии, что другого вывода сделать невозможно: «Если, например, мы не видим Девадатту в его доме и при этом узнаем, что он жив, делается вывывод, что он находится вне дома» [37].

Отрицание означает отсутствие праманы, т.е. средства познания данного объекта.

Невозможность контакта индрий с предметом есть основание для вывода об отсутствии предмета.

Как легко заметить, все перечисленные праманы основаны на восприятии. Единственным исключением является шастра – текст, содержащий поучение, т.е. ведийский. Автор вритти характеризует этот источник знания как «познание объекта, не находящегося в контакте (с индриями), путем узнавания слов» [38].

Так выглядит учение о восприятии, сформулированное вриттикарином в явном споре с буддийской доктриной. То, что речь идет именно о буддизме, подтверждается кроме приведенных высказываний оппонента прямыми упоминаниями махаянистских учений[39].

Кроме антибуддийской направленности обращают на себя внимание некоторые внутренние особенности концепции. Во-первых, она носит последовательно реалистических характер, что, правда, естественно в ситуации полемики с доктриной, отрицавшей реальность феноменального мира. Во-вторых, бросается в глаза стремление мимансака свести все праманы, кроме шабды, к пратьякше, которая в сутрах вообще не считается праманой. Здесь чувственное восприятие рассматривается как основа всякого отображающего *(upalambhaṇa)* познания. Следует отметить и свободное толкование сутры о восприятии. Она переформулируется, и сделано это с целью, резко отличающейся от той, которую ставил перед собой творец сутры. Наконец, интересно и то обстоятельство, что сам Шабарасвамин, говоря о восприятии, выражает опасение, что более детальное, чем предлагаемое им, обсуждение этой темы приведет к необходимости «разорвать» сутру, разделить ее на два различных высказывания[40]. Однако этого не происходит. О сутре в ее канонической форме вриттикарин просто ничего не говорит, интересуясь лишь теоретико-познавательными вопросами.

Теперь становится ясно, как далеко от первоначальных задач мимансы увела философа полемика против буддизма. Несомненно, она была продиктована необходимостью. Но почему предметом спора стала именно проблема восприятия?

Если столь очевиден тематический разрыв между сутрами и комментарием, то важно становится выявить, если это возможно, промежуточные этапы эволюции школы. Так как «Мимансасутрабхашья» – первый по времени сохранившийся комментарий, необходимо привлечь косвенные свидетельства. В данном случае таковым является «Праманасамуччая» Дигнаги, фрагмент которой также был издан и переведен Э. Фраувцльнером с тибетской версии. Сочинение Дигнаги содержит критику взглядов мимансы, и, исходя из общих соображений, можно было бы представить себе, что полемика Дигнаги против мимансы – это как бы зеркальное отражение того спора с буддизмом, который ведется на страницах «Мимансасутрабхашьи». Для того чтобы решить, так ли это, необходимо, разумеется, выяснить, как Дигнага реконструирует воззрения мимансаков, и установить, какими источниками при этом он пользовался. Оба эти вопроса были детально изучены Фраувальнером, включившим тибетский текст с переводом и комментарием в свое издание материалов по ранней мимансе.

В своей критике мимансы буддийский философ пользовался, по-видимому, двумя текстами. Один из них он называет *«вритти»*, другой (привлекаемый гораздо реже) – *«бхашья»*. Обратим внимание на вритти (основной источник) и посмотрим, какие положения мимансы опровергает Дигнага.

Сразу же мы обнаруживаем, что в первую очередь в «Праманасамуччае» рассматривается сутра о восприятии. Дигнага анализирует каждое ее слово. Его основная мысль заключается в том, что эта сутра не является определением восприятия. Вот как выглядят аргументы Дигнаги:

1. Восприятие как контакт индрий с сущим *(sat)* несостоятельно. Ведь слово «существующее» должно исключать все остальное, т.е. не имеющее статуса существования. Но именно поэтому оно является лишним, так как контакт возможен только с реально существующим. На это оппонент-мимансак отвечает, что *sat* означает объекты, действующие на органы чувств. Значит, заключает буддист, эти объекты находятся с ними в контакте.

2. Подвергается критике само представление о связи *(saṁbandha)*; не все индрии находятся в контакте со своими объектами. Если все предметы вступают в контакт с индриями, то восприятие отдельного объекта становится невозможным, вероятно лишь целостное нерасчлененное впечатление.

3. Анализируется понятие *пратьякши* (пратьякша и прамана рассматриваются как синонимы). Пратьякшей вриттикарин называет «то, благодаря чему возникает восприятие, или определенное знание *(pratyaya)*», т.е. пратьякша есть «соединение причин» *(karanasamagrī)*". Дигнага отвечает, что «нет других причин восприятия, кроме названных», а если это так, то пратьякша – не причина восприятия, а само восприятие. Точного знания о предмете восприятие не дает. Последнее объединяет различные стороны предмета, а восприятия для этого недостаточно, так как оно фиксирует лишь отдельные явления, не охватывая объект в его целостности[41].

4. Подробно рассматривается слово *puruṣasya* (человеческих). Дигнага стремится опровергнуть представление мимансаков о том, что восприятие и познание рождаются в душе *(atman)*. Это буддист считает ошибкой:

ведь если, воспринимая объект, атман под его воздействием изменяется, значит, он не вечен, т.е. не является атманом по определению: неуничтожимым, не подверженным никаким воздействиям началом. Если же он не изменяется, то невозможно восприятие, т.е. воздействие со стороны объекта на человека никак на нем не отражается. Рассуждение переносится в несколько иную плоскость. От анализа гносеологических проблем Дигнага переходит к традиционному для буддийской философии отстаиванию тезиса о несуществовании атмана[42].

Затем он начинает разбор других *праман*. Первый вопрос, возникающий в этой связи: почему в сутре 4 ничего о них не сказано? Согласно точке зрения вриттикарина, в этом не было необходимости, так как праmана – всегда то, чему предшествует пратьякша. Буддист возражает, что в таком случае праманой следовало бы считать память и многое другое, что к праманам явно не относится. Далее он отмечает, что *анумане* и другим праманам восприятие не предшествует. Однако подробно Дигнага не касается воззрений мимансака на остальные источники знания, объясняя это тем, что они фактически уже опровергнуты при критическом анализе других систем, из которых их заимствовал философ-мимансак[43].

Рассмотрев вкратце буддийскую критику учения мимансы, можно выделить некоторые особенности доктрины в изложении Дигнаги. Буддийский философ отмечает, что сутра 4 не является определением чувственного восприятия. И доводы его нельзя не признать убедительными. Действительно, автор критикуемого им вритти разделил сутру на две части: в первой *(satsaṁprayoge puruṣasyendriyanam buddhijanma tat pratyakṣaṃ)* дается, как он утверждает, определение восприятия; во второй *(animittaṃ vidyamānopalaṃbhanatvāt)* объясняется, что оно непригодно для изучения дхармы. Но из слов самой сутры это не следует. В ней восприятие, как уже отмечалось, вообще не считается праманой. Об этом свидетельствует точное толкование сутры Шабарасвамином, полагавшим, что в противном случае сутра оказалась бы разорванной. При буквальном ее комментировании «полемика по теоретико-познавательным вопросам была бы излишней», как отмечал Э. Фраувальнер[44]. Таким образом, весьма вероятно, что вриттикарин, о котором идет речь у Дигнаги, первым (или одним из первых) рассмотрел восприятие как праману, т.е. отождествил пратьякшу Джаймини, характеризующую лишь знание о сущем (данном в опыте) с чувственным восприятием. Этим и объясняются противоречия, отмеченные Дигнагой.

Несомненно, вриттикарин Дигнаги впервые в традиции мимансы рассмотрел такие праманы, как анумана и упамана. Возможно, то же самое можно сказать об артхапатти и абхаве[45].

Пратьякшу оппонент Дигнаги рассматривает как фундамент для других праман. Правда, очевидно, что эта идея имеет чистое полемическое происхождение (не прибегая к этому аргументу, невозможно объяснить, почему Джаймини упоминает только пратьякшу и шабду). Тем не менее мысль эта получает впоследствии серьезное обоснование[46] и становится одним из важнейших положений гносеологии мимансы.

Постепенно вырисовываются представления философа-мимансака, текст труда которого не сохранился. Анализируя его взгляды по буддийскому изложению, разумеется, мы обращаем внимание и на то, какие именно стороны доктрины мимансы прежде всего подвергались критике. Появляется возможность проследить, как она влияла на дальнейшее развитие школы.

Интересно, кто был автором вритти, использованного Дигнагой? Если имя вриттикарина, упоминаемого в «Мимансасутрабхашье», по-видимому, навсегда останется неизвестным, то творцом первого комментария, по мнению Э. Фраувальнера, скорее всего был Бхавадаса. В пользу этой гипотезы свидетельствуют тексты Кумарилы Бхатты и Умбеки[47], в которых сообщается о комментаторе, разделившем четвертую сутру. Вероятно, время его жизни и деятельности приходится на первую половину V в. Как бы то ни было, перед нами целый этап в развитии мимансы – этап промежуточный, если рассмотреть его в контексте перехода от учения, сформулированного в «Мимансасутрах», к теории познания, выдвинутой в «Мимансасутрабхашье», точнее, в тех частях ее, которые были созданы вторым – «безымянным» – вриттикарином[48].

О чем бы ни заходила речь у оппонента Дигнаги – о трактовке слов сутры, природе восприятия, других праманах – во всех случаях он стремится совместить решение первоначальных задач школы с разработкой новых для школы теоретико-познавательных проблем.

В сутрах (в частности, в четвертой) мимансак видит одновременно и конкретные экзегетические предписания, и лаконичные философские положения, содержание которых необходимо раскрыть.

Именно эта двойственность делает не дошедшее до нас произведение Бхавадасы столь интересным и важным для понимания вопроса о том, почему и каким образом теоретико-познавательная проблематика вошла в круг интересов мимансаков. А читая буддийскую критику воззрений Бхавадасы, мы видим, в какой связи рассматривались эти вопросы, в каком контексте они ставились, и это обстоятельство делает более ясной скрытую причину подробного и глубокого анализа гносеологических проблем в «Мимансасутрабхашье».

Здесь нельзя не обратить внимание на следующий момент. Рассмотрев сутру о восприятии и подвергнув ее критике (как мы видели, весьма убедительной), Дигнага от обсуждения собственно гносеологического вопроса переходит к отстаиванию тезиса о несуществовании атмана, т.е. того самого «человека-пуруши», индрии и буддхи которого должны обеспечивать процесс восприятия. При этом буддийский философ, как мы помним, ясно показывает связь между двумя этими проблемами[49].

Теперь обратимся снова к вриттикарину Шабары. Он работает с явным учетом тех трудностей, с которыми столкнулся его предшественник. Это видно прежде всего из того (как уже отмечалось), что он ведет открытую недвусмысленную полемику против буддийского учения[50]. Кроме того, в своем рассуждении он принимает во внимание аргументы, близкие по край-

ней мере к тем, что были высказаны Дигнагой. В частности, объясняя взаимосвязь пратьякши и других праман и отвечая на вопрос, почему восприятие служит основой для других источников знания, автор вритти детально рассматривает каждую праману и обнаруживает ее сходство с пратьякшей. И восприятие, и все остальные праманы (кроме шастры) базируются на связи *(sambandha)*, но в случае восприятия это прямой контакт индрий с объектом, а в случае ануманы, упаманы, артхапатти или даже абхавы – тот или иной вариант связи двух объектов, один из которых находится в поле восприятия.

И Бхавадаса, и безымянный автор второго вритти доказывают один и тот же тезис: четвертая сутра, посвященная пратьякше, ничего не говорит о других праманах, потому что все они содержатся в восприятии, основаны на нем, короче говоря, охватываются этим понятием. Но мысль эта звучит по-разному. Бхавадаса, как это видно из «Праманасамуччаи», озабочен лишь тем, чтобы разъяснить, почему в сутрах ничего не говорится об анумане, упамане и т.д., и доказать, что это не пробел, не ошибка, а сознательное умалчивание о второстепенных, производных от основных, сюжетах. Вриттикарин Шабарасвамина рассуждает иначе. Он вообще ничего не говорит по поводу слов сутры, а, переформулировав ее, обсуждает чисто философский вопрос. Это и позволяет ему «не разрывать» сутру, благодаря чему его рассуждение целостно и непротиворечиво. От двойственности позиции Бхавадасы у него не осталось и следа.

Сопоставление двух вритти позволяет высказать и некоторые замечания хронологического характера. Вот что говорил об этом Фраувальнер: «Что касается датировки вриттикарина, цитируемого Шабарасвамином, то она обусловлена тем, что изменение им дефиниции восприятия, по-видимому, приближается к определению, данному в "Вадавидхи" Васубандху. И эта близость тем достовернее, что он страстно спорит именно с буддийскими учениями. Поэтому я хотел бы предложить для его датировки вторую половину V в. н.э. Вриттикарин – оппонент Дигнаги – Бхавадаса – старше его. Но против отнесения его к чересчур раннему периоду свидетельствует разделение им понятий средства и результата восприятия и определение средства познания – восприятия – как того, благодаря чему возникает воспринимающее знание, затем объяснение, что при этом речь идет об определенном познании *(niścaya)*. С учетом этого обстоятельства я датировал бы его приблизительно первой половиной V в. н.э»[51].

Таковы различия между Бхавадасой и вторым вриттикарином. Очевидно, эти различия определяются несходством двух этапов в развитии мимансы. Но тем интереснее и важнее то общее, что есть между ними. А оно состоит в первую очередь в том, что контекст разбора гносеологических проблем, и в частности проблемы восприятия, у них, по-видимому, одинаков.

Конечно, этого нельзя утверждать с абсолютной точностью, так как в обоих случаях мы не располагаем полной информацией. Но постоянство *тем* полемики (которую мы можем наблюдать с обеих сторон – и с буддийской, и со стороны мимансы) делает такое предположение весьма правдоподоб-

ным. Дело в том, что, как и в буддийском изложении положений и аргументов Бхавадасы, в «Мимансасутрабхашье» явственно прослеживается переход от анализа восприятия к обсуждению вопроса о существовании атмана. Правда, из-за многослойности текста «Мимансасутрабхашьи» этот переход не так очевиден, как у Дигнаги, но все же и здесь он не вызывает сомнений. Как уже отмечалось, один из фрагментов, приписываемых вриттикарину, посвящен вопросу об атмане. Он резко отличается от первоначального разбора этой проблемы самим Шабарасвамином. У составителя бхашьи она обсуждается в чисто ритуалистическом плане: оппонент спрашивает, как можно доказать, что приносящий жертву впоследствии попадает на небо, которого он жаждет? Ведь после смерти человека мы видим его труп, который, однако, не оказывается на небе, а сжигается на погребальном костре. На это глубокомысленное замечание Шабара отвечает, что дыхание и психические явления, как, например, удовольствие или страдание, предполагают своего носителя. Этот носитель – атман, качествами которого они и являются.

Внезапно характер спора меняется. Теперь оппонент – явный выразитель буддийских воззрений. Страдание и наслаждение, с его точки зрения, не имеют носителя. Начинается длинная дискуссия. Ее изложение, как отмечалось выше, по объему значительно превышает первоначальный вариант[52].

Если рассмотреть этот спор в контексте всей «Мимансасутрабхашьи», то он заканчивается так же неожиданно, как и начинается[53].

Антибуддийская полемика уступает место ритуалистическим поучениям Шабарасвамина. Но если попытаться реконструировать возможную логику вритти и сравнить ее с ходом рассуждений Дигнаги, то весьма вероятно, что фрагмент об атмане представляет собой завершение разбора вопроса о восприятии.

Рассмотрим кратко основные моменты дискуссии. Она начинается вопросом оппонента: почему непременно следует считать, что наслаждение *(sukha)* и другие чувства и эмоции должны иметь носителя? Ведь если отвлечься от проявлений (т.е. чувств наслаждения, страдания и т.д.), то за ними нельзя обнаружить ничего. Поэтому на встречный вопрос мимансака: «Кому же тогда принадлежат все эти эмоции?» – оппонент отвечает: «Никому». «Ибо если что-либо воспринято, не требуется, чтобы наличествовало нечто, находящееся с ним в контакте *(saṁprayoge)*. Только если воспринято соединение *(saṁbandha)* и соединенное, (находящееся в контакте *(saṁprayoge)* можно узнать: "Это с ним соединено". Если воспринимается солнце или луна... (можно спросить): "Кому они принадлежат?" Можно твердо сказать: "Никому". Отсюда ясно, что нет носителя, отличного от желания»[54].

В ответ мимансак говорит, что если имеет место восприятие, то кроме воспринятого объекта обязательно должно существовать также и нечто «соединенное», находящееся с ним в контакте, т.е. воспринимающее начало. Разъясняя эту мысль, вриттикарин приходит к выводу о том, что и восприятие, и познание предполагают своего «носителя», т.е. «отличный от самого познания» атман.

Тогда оппонент заявляет, что атман невозможно воспринять, хотя многие люди и убеждены в его существовании. Доказать его нельзя, т.к. атман не может быть объектом наблюдения.

Далее следует новый аргумент вриттикарина: атман можно узнать благодаря наличию у человека желания *(iccha)*. Объясняется это тем, что желать можно лишь того, что уже было однажды воспринято. В противном случае мы не знаем, чего желать; например, невозможно захотеть сладких плодов, растущих севернее горы Меру, так как их никто никогда не пробовал. То, что вчера было воспринято, сегодня вызывает желание. Отсюда восприятие и желание – проявление одного начала.

Если отсутствует «носитель» желания, то «на следующий день» оно немыслимо: ведь все впечатления преходящи, и мгновенность, текучесть восприятия сделали бы психические явления невозможными[55].

Автор вритти утверждает, что люди, не помнящие о том, что они восприняли, не могут ничего желать. Помнить то, что не было в прошлом воспринято, также невозможно. Поэтому если бы вместо постоянного, неизменного атмана («носителя» восприятия) существовал только поток преходящих впечатлений, память была бы невозможна.

На этом полемика не заканчивается. Далее обсуждаются многие интересные вопросы: о природе атмана, о способах его изучения и т.д. Но для нас важно другое: теперь выявлен контекст анализа проблемы восприятия. Очевидно, связь ее с вопросом об атмане имела для мимансаков принципиальное значение. Можно точно сказать, что, по-видимому, из-за нее теоретико-познавательные сюжеты, и в первую очередь пратьякша, вошли в круг тем, разрабатываемых мимансаками. Сначала в центре их внимания, вероятно, был не объект восприятия, а его субъект. Именно субъект восприятия, как и субъект наслаждения или страдания стал предметом спора между мимансаками и буддистами, смысл которого совершенно ясен: обосновывая необходимость соблюдения дхармы, последователи Джаймини должны были отстаивать существование в человеке начала, ответственного за это.

Становится понятным, какое огромное значение имела для формирования мимансы как даршаны полемика против буддизма. Основанием для нее послужило размежевание в религиозно-практической области, и мы видим, как далеко, на первый взгляд, увел этот спор адептов мимансы от их первоначальных задач и устремлений.

В споре с буддийской доктриной сформировалась не только реалистическая концепция восприятия в мимансе. Само понятие праманы приобрело свой конечный смысл, характерный для мимансы, в ходе полемики с буддизмом. Без нее была бы невозможна даже постановка проблем, изучение и своеобразное решение которых в значительной степени определяют место пурва-мимансы в истории индийской философии. Самая непримиримая дискуссия в чем-то сближает спорящих. Антибуддийская полемика мимансы не стала исключением из этого правила.

1 *Whalling F.* Śankara and Buddhism. – JIPh. 1979, vol. 7, № 1, c. 1–42.

2 См., например: *Hattori Maasaki.* Dignāga, On Perception. Being the Pratyakṣapariccheda of Dignaga's Pramānasamucchaya (from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions, Translated and Annotated). Harvard Oriental Series 47, Cambridge, 1968.

3 Об этом см.: *Glasenapp H. von.* Vedānta und Buddhismus. Wiesbaden, 1950.

4 *Whalling F.* Sankara and Buddhism.

5 *Jakobi H.* The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmaṇas. – JAOS. Vol. XXXI, 1911.

6 *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṁsā. Calcutta, 1923.

7 О бхашье см.: *Zangenberg F.* Śabara und seine philosophischen Quellen. – EZKSOA. Bd. 6, 1962, c. 60–77.

8 Цит. по изд.: *Sandal M.L.* Mīmāṁsā-Sūtras of Jaimini. Delhi. 1980, c. 1–2.

9 *Heimann B.* The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology. L., 1951.

10 *Zangenberg F.* Die Erkenntnislehre der frühen Mīmāṁsā. Dissertation zur Erlangnng des Doktorgrades an der philosophischen Fakultät der Universität Wien. Wien, 1960.

11 Цит. по изданию: *Frauwallner E.* Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-Mīmāṁsā. Wien, 1968, c. 22–23.

12 Там же, с. 38–40.

13 Там же, с. 14–16.

14 Там же, с. 18.

15 Там же, с. 22.

16 Там же, с. 22–23.

17 Там же, с. 22.

18 Там же.

19 *Sandal M.L.* Mīmāṁsā-Sūtras of Jaimini, vol. 1, c. III.

20 *Frauwallner E.* Materialien; *Zangenberg F.* Die Erkennthislehre; *он же.* Śabara und seine philosophischen Quellen. – WZKSOA, 1962.

21 *Sandal M.L.* Mīmānsā-Sūtras of Jaimini.

22 См.: *Frauwallner E.* Materialien zur ältesten...

23 Там же, с. 56

24 Там же, с. 25.

25 Там же, с. 34, с. 50–58.

26 Там же, с. 50–58.

27 Там же, см. также комм. Э. Фраувальнера.

28 Там же, с. 24, 26–30.

29 Там же, с. 26.

30 Там же, с. 28.

31 Там же.

32 Там же, с. 28–30.

33 Там же, с. 28.

34 Там же, с. 30.

35 Там же.

36 Там же, с. 32

37 Там же.

38 Там же.

39 Там же, с. 40.

40 Там же, с. 24.

41 Там же.

42 Там же, с. 69–71.

43 Там же.

44 Там же, с. 108–112.

45 Там же, с. 69.

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же, с. 99.

49 Там же, с. 69–71.

50 Там же.

51 Там же, с. 112.

52 Там же.

53 Там же, с. 58–60.

54 Там же, с. 54.

55 Там же.

М.И.Воробьева-Десятовская

О ТЕРМИНАХ «ХИНАЯНА» и «МАХАЯНА» В РАННЕЙ БУДДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Разделение буддизма на два главных направления – на хинаяну и махаяну – произошло на рубеже нашей эры в результате развития единого учения – раннего буддизма, которое по своей сущности должно быть определено как морально-этическое. Возникнув в Индии как социальный протест против авторитета вед, против брахманства, сковывавшего дальнейшее развитие производительных сил и общественных институтов, ранний буддизм недолго сохранял демократические традиции и высокие нравственные идеалы. «Путь к спасению» все более и более усложнялся, складывалась религиозно-догматическая сторона учения. Наиболее массовым средством распространения учения сделалась сутра, вложенная буддийской традицией в уста Будды и канонизированная. Представляя профанический уровень учения, она в то же время включала разные его аспекты: религиозную догматику, философскую доктрину, «духовно-религиозную практику йогического созерцания, направленного на преобразование сознания»[1].

Метод убеждения и привлечения на свою сторону широких масс опирался на использование притч и других произведений дидактико-повествовательной литературы. Большинство ранних сутр, небольших по размеру, предназначались для устной проповеди. Три главных аспекта буддийского учения сливались в сутрах в некоторое единство, дополняя и подкрепляя друг друга. И именно с сутр началось постепенное разделение учения на различные школы и направления. В эпоху «развитого буддизма» оно проходило по всем трем направлениям: в сфере религиозной догматики; философской доктрины; и соответственно в исходных установках психотехнической практики, в первую очередь в способах активизации психики и ее совершенствования. Буддийские тексты I тысячелетия н.э., найденные в виде рукописей на территории Центральной Азии, позволяют проследить, как проходило это разделение и как в недрах раннего буддизма и под влиянием небуддийских учений зарождались основы трех главных направлений буддизма, сохранившихся до наших дней: хинаяны, махаяны и ваджраяны.

Сами термины «hīnayāna» и «mahāyāna» – «малая колесница» и «большая колесница» – как названия двух направлений буддизма, в которых одновременно содержится и оценка этих направлений – путь спасения для избранного меньшинства и путь спасения для масс, – возникли только в ту эпоху, когда махаяна начала пробивать себе дорогу как самостоятель-

ное учение. В хинаянских канонических текстах эти термины не засвидетельствованы (ни на пали, ни на санскрите). Можно себе представить, что ни одно учение, претендующее на популярность, не назовет себя «малой колесницей». Оба термина – и хинаяна, и махаяна – в I тысячелетии н.э. употреблялись лишь в махаянской литературе.

Махаяна появилась не на свободном месте: она завоевывала жизненное пространство в диспутах с хинаяной, из которой вышла, с индуизмом, некоторые догмы и пантеон которого широко использовала, с местными религиозно-мифологическими представлениями, которые вобрала в себя. Для каждого из противников находилось свое оружие. В полемике с индуизмом активно применялись сутры, призванные возвеличить и прославить будд всех времен, а также мантры и дхарани, свидетельствующие о сверхъестественных возможностях не только учителей, но и адептов учения. Так возникли «Буддханама-сутры» и «Буддханама-дхарани» (т.е. сутры и заклинания, перечисляющие имена будд и приводящие магические формулы, необходимые для активизации их действий). В противоборстве с хинаяной и пратьекабуддхаяной возникли прославления самих текстов сутр, призывающие «kula-putra» и «kula-duhitṛ» – «благородных юношей и девушек» – «читать тексты сутр, запоминать их, переписывать и распространять». Соперничество с хинаяной нашло отражение во многих махаянских сутрах.

Появление первых махаянских сутр, по-видимому, вызвало шок среди буддистов; оспаривалась их аутентичность; консервативные последователи учения объявили их «творениями демонов»[2]. В ходе борьбы за массы махаяна переинтерпретировала идеал бодхисаттвы. Матрики махаяны возникли в буддийской литературе предшествующего периода, особенно в аваданах и джатаках, в которых впервые появился бодхисаттва. Первоначально это был только Будда Шакьямуни в своих прежних перерождениях, в каждом из них он «давал обет» – *praṇidhāna* – сделать все возможное для спасения живых существ, далее проводил этот обет в жизнь – *bhāvanā* (*bhāvanā* как реализация *praṇidhāna*). Многие клише в хинаянских сутрах посвящены «заслугам и добродетелям» – *guṇa*.

Однако только в текстах махаяны появляются такие добродетели бодхисаттвы, как «дружественность» – *maitrī* – и «сострадание» – *karuṇā*. Эти черты нового учения должны были завоевать на свою сторону массы, показать, что путь спасения с помощью бодхисаттв – проще, доступнее; само спасение носит массовый характер. Отсюда – проповеднический термин для самого направления – «махаяна», т.е. «большая колесница» для спасения. Противники же в проповедях получили название последователей «хинаяны» – «малой колесницы», годной только для индивидуального спасения архатов.

О путях спасения через архатство говорится во всех сутрах хинаяны. Для примера можно привести тексты из санскритской рукописи VII в. н.э., написанной письмом брахми на бересте, которая в 1966 г. была найдена советскими археологами в Байрам-Али (Туркменская ССР)[3].

В рукописи в сжатом виде законспектированы три части санскритского хинаянского канона сарвастивадинов: сутры, виная, религиозно-повест-

вовательная литература типа джатак и авадан. В разделе «сутры» приведено множество цитат из сутр хинаяны, в которых представлен путь спасения *ārya-śrāvaka* – «благородных шраваков», основные этапы которого описаны так: уход от жизни «домохозяина»; принятие «правраджьи» – т.е. «посвящение в шраваки»; «упасампада» – т.е. «посвящение в монахи»; совершенствование своего умственного и психического склада; достижение архатства. Само учение о пути спасения «благородных шраваков» в текстах называлось *śrāvakayāna*, т.е. «колесницей для шраваков». Покажем теперь, как обстояло дело с описанием «пути спасения» в сутрах махаяны. В качестве примера возьмем две ранние махаянские сутры, найденные в виде рукописей V–VII вв. в Восточном Туркестане, а также учебник махаяны, составленный на хотаносакском языке в Хотане не позднее VII в., – так называемую «сакскую рукопись *E*».

В кашгарской рукописи Н.Ф. Петровского из собрания ИВ АН СССР сохранилась почти полная рукопись «Саддхармапундарики» V в. н.э.[4]. Становление сутры началось в I в. н.э., вероятно, с гат. Японская традиция указывает, что к 150 г. сложился текст 27 глав, первые 22 главы находились в обращении еще до 100 г. н.э.[5]. Учение о трех колесницах в «Саддхармапундарике» предстает в более сложном и противоречивом виде, чем в двух других названных выше сочинениях, что отражает процесс постепенного становления сутры и указывает на более поздние интерполяции. Во-первых, в «Саддхармапундарике» нет резкого противопоставления «большой колесницы» – «малой колеснице», бодхисаттв – шравакам. Анализ текста показывает, что между двумя последними прослеживается тесная связь: бодхисаттвы вышли из шраваков и по сравнению с ними – более продвинутая категория живых существ. Во-вторых, помимо учения о трех колесницах в «Саддхармапундарике» на первый план выдвигается учение об «одной колеснице» – «колеснице будды» – *buddhāyāna*. Приведем примеры, иллюстрирующие оба положения:

1. В кашгарской рукописи, в гатах, только дважды упоминается беспочвенность надежд на спасение с помощью хинаяны: а) в главе VI – «Śrāvākavyakāraṇa-parivartaḥ» – «Главе о предсказаниях относительно шраваков» (рукопись, л. 143а7): *evam-evotsukā hy asme hīnayāna-vicintaya* – «таким образом, напрасно жаждут они спасения, надеясь на эту хинаяну»; б) в главе II «Upāyakauśalya-parivartaḥ» – «Главе о благом средстве спасения» (рукопись, л. 54б3): ekaṃhi kāryaṃ na dvitīya vidyate na hīnayānena nayaṃti prāṇina[ḥ] – « известно, что только одно следует предпринять, нет [ничего] второго: не с помощью хинаяны идут [к спасению] живые существа».

2. Следующие примеры говорят о соотношении между шраваками и бодхисаттвами: глава V, «Auṣadhi-parivartaḥ» – «Глава об исцеляющем» (*auṣadhi* в контексте выступает в значении «растение; небольшое растение, трава» и «целебная трава»). В кашгарской рукописи на л. 129а4 – 129б2, в гатах № 28–31 содержится текст, в котором: а) шраваки сравниваются с *kṣudrakā oṣadhī* – «маленькими растениями»; б) пратьекабудды – с *mad-*

hyamā oṣadhī – «растениями средней величины»; в) бодхисаттвы – с *agra oṣadhī* – «большими растениями». В той же главе, лл. 130а6–130б4, гаты 39–41: а) архаты и пратьекабудды сравниваются с *oṣadhī* – «травой»; б) «многие бодхисаттвы, которые стремятся к просветлению» – с *druma* – «деревьями»; в) бодхисаттвы, наделенные сверхъестественными способностями (*ṛddhi-mantra)* и склонные к медитации *(dhyānadhyāyina)*, – с *mahā-druma* – «большими деревьями».

3. Глава XI, «Stūpa-saṃdarśana-parivartaḥ» – «Глава о появлении ступ», л. 253а1–4: *tatra ye bodhisatvā mahāyānasaṃprasthitāḥ pūrvam-abhūvaṃs-te mahāyāna-guṇān-ṣaṭ-pāramitā saṃvarṇayaṃti sarve ca te sarva-dharmāḥ śūnyān-iti saṃjānanti mahāyāna-guṇām-ca* – «Те бодхисаттвы, которые в прежние [времена] пользовались большой колесницей, прославили достоинства большой колесницы, шесть парамит. И все они познали, что все дхармы – не существуют, и [познали] достоинства большой колесницы». В непальско-гильгитской редакции сутры, представленной в издании «Bibliotheca Buddhica»[6], после слов «шесть парамит» добавлено: «Те бодхисаттвы, которые в прежние времена были шраваками, прославили колесницу шраваков».

4. Глава II, «Upāyakauśalya-parivartaḥ» – «Глава о благом средстве спасения», кашгарская рукопись, лл. 47а7–47б3: «Одну ведь я колесницу, Шарадватипутра, имею в виду, когда обучаю Дхарме живых существ. И это именно колесница будды. Нет никакой другой, Шарадватипутра, второй колесницы или третьей ... колесницы. Таким образом, Шарадватипутра, именно эта колесница [существует], которая является колесницей будды».

5. Глава III, «Aupamya-parivartaḥ» – «Глава о том, что можно [познать] в сравнении». Здесь рассказывается притча о горящем доме: те, кто в доме, – «сыновья будды», горящие в огне «чувственных наслаждений», опутанные «привязанностями, потерявшие рассудок». Только «колесница бодхисаттвы» может спасти их. Далее – гата на лл. 85б6–86а2: «Для того чтобы живых существ вывести (из горящего дома. – *М.В.-Д.*), три колесницы называет, показывает, пропагандирует татхагата – архат, самьяксамбудха – а именно: колесницу шраваков, колесницу пратьекабудд и колесницу бодхисаттв – третью; с помощью трех колесниц живых существ жаждет он спасти...». И далее (гаты 87–91): «И тем из сыновей, которые действительно мои, обладают великой силой шести запредельных знаний (санскр. *abhijñā*) и трех знаний (санскр. *vidyā*), пратьекабудды и бодхисаттвы в последнем рождении, тем, кто все равно мои сыновья (санскр. *samāna putrāṇa*), я рассказываю о колеснице будды при помощи этого прекрасного примера... Это превосходная колесница из драгоценных камней, при помощи которой бодхисаттвы и шраваки, услыхавшие сугату, идут под [дерево] бодхи».

Из приведенных примеров можно сделать следующие выводы:

1. Хинаяна объявляется самой слабой колесницей, не способной спасти живые существа;

2. Учение излагается об одной колеснице – колеснице будды, – которая одинаково годится и для шраваков, и для пратьекабудд, и для бодхисаттв. Это учение проявляется в «Саддхармапундарике», но оно подробно не раз-

вивается. В то же время в учении об одной колеснице шраваки и бодхисаттвы не противопоставляются друг другу, колесница будды уравнивает всех последователей учения.

3. Махаяна называется «колесницей бодхисаттвы». Будда спасает при помощи всех трех колесниц, однако представляется, что в последней цитате «колесница будды» противопоставляется трем перечисленным выше и предназначена для самых выдающихся (для тех, «кто все равно мои сыновья»). Здесь возможна более поздняя интерполяция или результат более поздней редакторской правки.

Если взять уровень развития учения о трех колесницах и об одной колеснице, представленный в «Саддхармапундарике», за точку отсчета, можно определить тексты, которые отражают более ранний период этого учения и более поздний. «Кашьяпапариварта-сутра», как кажется, демонстрирует более раннюю стадию учения о трех колесницах, когда они только противопоставляются друг другу, но нет ни попыток их сближения через колесницу будды, ни резко выраженного принижения хинаяны.

«Кашьяпапариварта-сутра» (сохранилась почти целиком в рукописи из Хотана из собрания ИВ АН СССР, а также в виде отдельных листов в немецкой турфанской коллекции и в коллекции Маннергейма в Финлянди)[7], по всей вероятности, относится к числу самых ранних сутр махаяны. Появление ее до II в. н.э. подтверждается двумя фактами: наличием перевода на китайский язык эпохи Хань, а также тем, что сутра упоминается (под названием «Махаратнакута») и цитируется в трудах Нагарджуны. В санскритском тексте, дошедшем до нас в рукописях VI–VII вв. и, очевидно, подвергшемся редактуре, тем не менее сохранилась ранняя вступительная формула, которая засвидетельствована еще только в двух махаянских сутрах – «Ваджраччхедике» и «Пратьутпаннабуддхасаммукхавастхита-самадхи-сутре». Причем местом проповеди в одной названа Джетавана, а в двух других сутрах – Велувана, а среди слушателей присутствуют только 1250 бхикшу; бодхисаттв и учеников рядом с Буддой нет.

Приведем контексты:

л. 11а1: ...*udārādhimuktikeṣu satveṣu hīnayāna-saṃprakāśanā bodhisatvasya skhalitaṃ* – «Бодхисаттва совершает ошибку, если он проповедует хинаяну благородным, уже продвинутым живым существам». Тот же текст повторяется в гате, л. 11а4;

л. 19а3: *hīnayāna-spṛhanatā. mahāyāne cānuśaṃsa-saṃdarsitayā* – «Неприятие хинаяны по причине того, что постиг преимущества махаяны» (как одна из 32 черт, присущих бодхисаттве). То же повторяется в гате, л. 20а5–20б1.

В «Кашьяпапариварте» неоднократно указывается, что бхикшу, ставший на путь учения махаяны, во всем имеет преимущества перед шраваками, последователями хинаяны, и брахманами. Попытки найти слабые стороны последних, но особенно шраманов, свидетельствуют о создании текста в период острых дискуссий между ними и буддистами. Приведем несколько примеров:

1. на лл. 54а5–55а5 (§ 105–106) содержится призыв к бхикшу глубже задумываться над сутью вещей, не воспринимать только их внешнюю сторону. В качестве пояснения приводится притча о собаке, в которую броси-

ли ком земли: она набрасывается на этот ком, не обращая внимания на того, кто его бросил. Таким же образом шраваки и брахманы, напуганные формами, звуками, запахами, вкусами, прикосновениями окружающих предметов, бегут от них в леса, не размышляя о сущности этих явлений. Но эти явления есть сама жизнь, и она властно приходит в их уединение. После смерти они получают новое рождение в одном из «четырех состояний» (санскр. *gati*). Среди тех поступков, от которых должен воздерживаться бодхисаттва, неоднократно упоминаются «мантры, употребляемые в миру» (или «связанные с феноменальным миром»), т.е. небуддийские мантры – *lokāyatika vicitra-mantra*. Так, на л. 12а2–12б1 приводится следующий пассаж:

2. «Четыре вида ложной дружбы и ложной помощи, Кашьяпа, должен отвергнуть бодхисаттва. Какие четыре? – а) [оказывать помощь] бхикшу, следующему за колесницей шраваков, в достижении блага для себя; б) [оказывать помощь] тому, кто следует за колесницей пратьекабудд, в малых достижениях малых целей [для себя]; в) [оказывать помощь] тем, кто прибегает к произнесению различных мантр феноменального мира [для достижения своего блага]; г) служить тому живому существу, которое привержено к мирским благам, а не к Учению» [8].

Из текста видно, что последователи махаяны видели проявление слабых сторон своих противников в эгоизме, приверженности к мирским благам, использовании небуддийских мантр для достижения освобождения. Таким образом, отрицаются не сами пути спасения через колесницы шраваков и пратьекабудд, но отход от основных принципов Учения как такового.

3. На л. 60а4–60б4 (§ 121–122) содержится классификация шраманов (здесь, очевидно, бродячих аскетов, не входящих в монашеские общины), которая, насколько известно, в других источниках не засвидетельствована. Суть ее в том, что в их поведении порицается обман, лицемерие, т.е. отход от Учения. Рассматриваются следующие четыре категории шраманов: 1) «шраманы, которые только выглядят как аскеты по цвету [своей одежды] и другим [внешним признакам]» (санскр. *varṇarūpaliṅgasaṃsthāna*); 2) «шраманы, обманывающие строгостью [своего] поведения» (санскр. *ācāragupti-kuhaka*); 3) «шраманы, [принимающие] восхваления в стихах, в речах, [обращающие внимание на] славу» (санскр. *kīrtiśabdaśloka*). Наиболее совершенна – четвертая категория шраманов – «шраманы истинного поведения» (санскр. *bhūtapratipatti*).

Эти примеры показывают, что в «Кашьяпапариварта-сутре» острие критики не направлено на своих противников – последователей двух колесниц и даже не на брахманов, которые объявляются более слабыми и потому не заслуживают особого внимания, а обращено против нарушений принципов морали, выдвинутых ранним буддизмом. Очевидно, ко времени кодификации текста сутры и становления махаяны эти нарушения стали массовыми. Махаяна вынуждена была взять на себя защиту чистоты Учения. В обеих сутрах – и в «Саддхармапундарике», и в «Кашьяпапариварте» – разграничение между хинаяной и махаяной проведено только в религиозно-догматическом плане.

Резкое разграничение с хинаяной в религиозно-догматическом и доктринально-философском аспектах, а также в социальной практике проведе-

но в более позднем сочинении на хотаносакском языке – «сакской рукописи *E*», или «Книге Замбасты»[9]. Этот памятник, излагающий основы махаяны с помощью цитат из сутр, был составлен во второй половине первого тысячелетия и сохранился в рукописи VII–VIII вв. В нем есть главы, посвященные возвеличиванию махаяны и принижению хинаяны и пратьекабуддхаяны. Трем колесницам посвящена XIII глава сакской рукописи *E*, текст которой сохранился целиком (в рукописи из собрания ИВ АН СССР – лл. 249б1–262а6). Среди трех колесниц главной названа махаяна, второй – пратьекабуддхаяна, третьей – шравакаяна (сакск. *śrāvaka-yāni*). Махаяна «доставляет великих (сакск. *mästa*) существ к просветлению (сакск. *balysūśta* = санскр. *bodhi*), так же как большая колесница привозит людей в город» (л. 249б3). «Имеются также другие две колесницы: [пратьекабуддхаяна], с помощью которой живое существо освобождается от страдания (сакск. *dukhya*) само по себе; [и шравакаяна], на которой многие шраваки, начиная с Шарипутры, однажды спаслись, когда они не имели столь многих заслуг, [необходимых для спасения. Последняя] – самая слабая колесница, которая не решает сложных задач. Поэтому шравакаяна называется малой (сакск. *hīna*). Четыре результата (сакск. *tcahora phārre* = санскр. *catvāra phalāni*), запредельное знание (сакск. *abhini*, санскр. *abhijñā*), созерцание (сакск. *jāna* = санскр. *dhyāna*) на основе *kṛtsnāyatana* (сакск. *kṛsnāyana*); виная, агама (сакск. *ātamä*) [и] абхидхарма: такова малая колесница или шравака[яна]» (л. 250а4–6).

Далее описываются слабые стороны шравакаяны, в текстах которой отсутствуют термины *praṇidhāna*, *bodhicitta*, *pāramita*, *bhūmi*. «Нет в ней бодхисаттв. Поэтому каждый сам прилагает усилия для своего спасения, от быстроты действий зависит его просветление». Изложив основы учения о трех колесницах, автор сочинения подкрепляет их с помощью цитат из двух сутр – «Прашнавьякарана-сутра» и «Винаявинишчая-сутра» (24-я сутра из собрания «Ратнакута»). Их всего восемь:

1. Три колесницы сравниваются со слоном, конем и зайцем: кто быстрее переправит седоков через реку и скольких человек сможет перевезти.

2. Три колесницы сравниваются с тремя всадниками: на слоне, на коне и на осле.

3. Махаяна – как большой корабль, перевозит много народу через Гангу; шравакаяна – как тростниковый плот: много ли людей перевезет?

4. Во сколько раз Будда превосходит всех шраваков, во столько раз махаяна превосходит шравакаяну.

5. Махаяну можно сравнить с благородным царем, а шравакаяну – с купцом. Если купец достаточно энергичен, он может подумать: «Я поступаю по-царски». Но он не рожден царем.

6. Осел не может перевезти груз, который перевозит слон. Сам груз, который поднимает слон, велик, как махаяна. Груз, перевезенный ослом, мал, как шравакаяна.

7. Стервятник не столь силен, как орел, шакал не умеет рычать, как лев. Также махаяна по своим возможностям превосходит шравакаяну.

8. В сутре много сравнений, но смысл их един: махаяна – великая колесница, шравакаяна – малая.

Особый интерес представляют различия в догматическом и философском планах, как они изложены в буддийской традиции середины I тысячелетия н.э. В сочинении мы находим следующие противопоставления:

1. В сутрах махаяны названы семь факторов, способствующих возникновению *bodhicitta* («сознания, направленного на просветление» – имеются в виду «семь бодхи-анга», см. л. 252б1), в шравакаяне не упомянут ни один из них. В качестве источника, в котором учение о «семи факторах» получило разработку, названа «Ратнакута-сутра» – раннее название «Кашьяпапариварты», описанной нами выше.

2. В «Дашабхумика-сутре» подробно описаны десять *praṇidhāna* и десять *bhūmi* «стадий»; в агамах шравакаяны эти понятия отсутствуют (см. л. 252б3).

3. В агамах шравакаяны не упоминаются парамиты (см. там же).

4. В шравакаяне нет учения о «великом благородном сострадании» ко всем живым существам (санскр. = сакск. *mahākaruṇa*); единственное устремление последователя шравакаяны – «как бы мне спастись от страдания!» (см. л. 252б5).

5. В «Буддхаватамсака-сутре» названы «десять сил бодхисаттвы» (сакск. *vaśahe* = санскр. *vaśita*, здесь, очевидно, в значении *bala*). Шравака об этом не знает (см. л. 252б6).

6. В авадане о принце Судхане Самантабхадра рассказывает принцу о «ста восьми освобождениях» (сакск. *vimūha* = санскр. *vimokṣa*). Шраваки не знают о них (см. л. 253а1).

7. В «Праджняпарамите» описываются «сто восемь самадхи» и главная из них, «шурангама-самадхи» («самадхи» здесь следует понимать как «собственная психотехника» – вариант перевода, предложенный В.И. Рудым). Ни одного из них шравака не знает (см. л. 253а2).

8. Только бодхисаттве известна «сотня дхарани», имеющих большую силу. Только бодхисаттва обладает «десятью благородными средствами достижения цели» (сакск. = санскр. *upāya*) (л. 253а3).

9. Только бодхисаттва обладает «десятью *kṣānti*», начиная с *anutpattika-kṣānti* (см. л. 253а4, санскр. *kṣānti*, сакск. *kṣāndi*, здесь, по всей вероятности, следует понимать как «особая интеллектуальная способность к познанию»: *anutpattika-kṣānti* – «способность понять: все, что существует, не возникло»; очевидно, автор хотаносакского сочинения исходит здесь из «Сутраламкары»; в «Абхидхармакоше» Васубандху – матрика «восемь кшанти»). Шравака не может иметь таких способностей.

10. Ограниченное понимание того, что такое Будда, свойственно шравакаяне. Приводится пример: когда Мегха увидел Будду Дипанкару, он устлал его путь лотосами, и тут же все его клеши прекратились (имеется в виду эпизод, описанный в «Махавасту») /Мхв.,I, 238/. Так понимают сущность Будды махаянисты. Последователи шравакаяны считают, что их клеши могут исчезнуть только под деревом бодхи (см. л. 253а6–253б1).

Приводятся примеры, в каждом из которых последователи шравакаяны уступают последователям махаяны в глубине постижения различных фактов из жизни Будды Шакьямуни. Толкование этих фактов переходит в следующую, 14-ю главу (лл. 262б1–270б4), где излагается учение махаяны о *dharmakāya*: признание жизни Будды на земле последователями шравакаяны – результат неразвитого состояния их психики. В силу своей кармы они не могут понять, что ничего, связанного с миром, здесь нет. Будда – это *lokottara* – «запредельный /данному/ миру».

Существует только дхармакая: живым существам кажется, что Будда – сын Шуддходаны и Майи. Будда каждому являет свой облик в соответствии с продвинутостью его психики, поэтому одним кажется, что Будда прожил на земле сто лет, другим – сто кальп и т.д. «Каков уровень их психики в этой жизни (сакск. *nätāmä* = санскр. *niyāma*, здесь, очевидно, в значении «раз и навсегда заданное»), сила, корни заслуг (сакск. *kuśśala-mūla*), вера (сакск. *ṣṣada* = санскр. *śrādha*), таким [живые существа] видят Будду в силу его особых способностей (сакск. *saññäna* = санскр. *saṃjñāyā*, Instr. sg.)», (л.265а2).

Приведенный материал свидетельствует, что махаяна понимала отличие своего учения от раннего буддизма вообще и от шравакаяны в частности, не только с точки зрения социальной значимости предлагаемого мирянам пути, но также в догматическом и доктринальном плане[10]. Однако главный упор махаянисты все же делали на свой вклад в доктринально-философский аспект буддизма, но не в картину объяснения мира, а в психологическую интерпретацию идеологических установок учения.

«Книга Замбасты» дает также некоторый материал для установления идейных противников буддизма. Так, в главе II (лл. 159б1 179б4) перечисляются враги Будды, намеревающиеся подорвать его авторитет и даже причинить ему вред, тем самым обнаруживаются некоторые оппоненты учения. Глава рассказывает о том, как был обращен волшебник Бхадра, намеревавшийся посрамить Будду (сюжет, хорошо известный в буддийской литературе).

Услышав о проповедях Будды в Раджагрихе, все учителя тиртхаков, потерявшие своих учеников, собрались вместе и начали думать, как подорвать доверие народа к Будде. Каждый предлагал свой способ. Сомнению подвергалась слава Будды как «всезнающего» (санскр. *sarvajña*). Тиртхака Парашара (сакск. *Parāśśani*, санскр. *Parāśara*), присутствовавший на сходке, по другим буддийским текстам не известен. Этимологически его имя значит «Убийца». Он упоминается в «Махабхарате» как мифический персонаж ведической эпохи. Второй – глава адживиков Маскарин (сакск. *Maskhalä*, санскр. *Maskharin*), который апеллирует к авторитету ведических мудрецов Аситы, Бхаргавы, Вьясы, Агасти, Гаутамы: ведь они не объявляли себя «всезнающими»! Третий – глава ниргрантхаков Сатьяка (сакск. *Sacai*, санскр. *Satyaka*). Четвертый – волшебник Бхадра. Они предлагают причинить вред Будде при помощи яда, наслать на него Веталу, заманить на «кладбище» и т.д.

Таким образом, в сочинении названы противники буддизма, связанные с идеологическими течениями тех слоев индийского общества, которые опирались на авторитет вед, а также были связаны с различными проявлениями магии. Текст подчеркивает их связь с религиозно-мифологическими представлениями древнейших времен. Это был тот самый противник, против которого в VI в. до н.э. выступил ранний буддизм. Из текста видно, что махаяна продолжала идеологическую борьбу в этом направлении, и здесь она выступала наследницей раннего Учения и не противопоставляла себя хинаяне.

Примечания

[1] *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. – Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987, с. 76.

[2] См. *Nakamura Hajime.* Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980, с. 154. Японские ученые выделяют следующие этапы становления махаяны: протомахаяна в начальной стадии – 100–1 гг. до н.з.; развитая протомахаяна – 1–50 гг.; ранняя махаяна – 50–100 гг.; развитая ранняя махаяна – 100–250 гг. – Там же, с. 152.

[3] *Воробьева-Десятовская М.И.* Памятники письмом кхароштхи и брахми из советской Средней Азии. – История и культура Центральной Азии. М., 1983, с. 69–85.

[4] Издание факсимиле рукописи см.: Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Kashgar Manuscript. Ed. by Lokesh Chandra. – Śatapiṭaka. Vol. CCXIX. New Delhi, 1976. Переиздание: The Reiyukai, t., 1977. Издание транслитерации латиницей см.: Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Central Asian Manuscripts. Romanized Text. Ed. by Hirofumi Toda with Introduction and Indices. Tokushima, Japan, 1981; 2-d ed., 1983.

[5] *Nakamura Hajime.* Indian Buddhiam, с. 186–187.

[6] Saddharmapuṇḍarīka. Ed. by prof. Kern H. and prof. Nanjio Bunyu. St.-Pb., 1912 (Bibliotheca Buddhica, X).

[7] Текст рукописи из собрания ИВ АН СССР в виде транслитерации латиницей издан: The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Ed. in the Original Sanskrit, in Tibetan and Chinese by Baron A. von Staël-Holstein. [Шанхай], 1926.

[8] В данном контексте *lokāyatika* можно рассматривать также и как «последователь локаяты» – именно так понял этот термин в IXв н.э. переводчик сутры на тибетский язык.

[9] См. факсимильное издание: Сказание о Бхадре (Новые листы «сакской рукописи *E*»). Факсимиле текста, транслитерация, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложение *Воробьева-Десятовского В.С.* и *Воробьевой-Десятовской М.И.* М., 1965 (Памятники письменностости Востока. I). Транслитерацию текста латиницей и перевод на английский язык см.: The Book of Zambasta. A Khotanese Poem on Buddhism. Ed. and transl. by Emmerick R.E.L., 1968.

[10] Ср. трактовку того, что нового внесла махаяна в буддийское учение, в современном буддологическом исследовании: *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna. L., 1930, с. 306–307. Отмечаются следующие новые моменты: путь достижения просветления при помощи *prajñā* как «различающего знания», *samādhi* – «медитативного сосредоточения», а также «наличия благих корней», «безграничной веры», «великодушия», «сострадания», «готовности к самопожертвованию» (матрика о «пяти силах» бодхисаттвы).

У. Грот

«ДЕСЯТЬ СНОВ ЦАРЯ КРИКИНА». ФРАГМЕНТЫ НЕОПУБЛИКОВАННОЙ РУКОПИСИ «СУМАГАДХА-АВАДАНЫ» ИЗ ГИЛЬГИТА

Данный текст представляет собой отрывок из «Сумагадха-аваданы» (далее Сум.-ав.), входящей в собрание рукописей «10»[1] Гильгитской коллекции, хранящейся в Дели.

Открытием гильгитских рукописей мы обязаны счастливому случаю. В июне 1931 г. пастухи, собиравшие дрова возле ступы в районе Гильгита (Кашмир), наткнулись на несколько ящиков с рукописями. Спустя некоторое время сэр Орел Стайн обследовал этот район и опубликовал сообщение о находке в газете «Таймс» и в «Журнале Королевского Азиатского Общества» (JRAS) за 1931 г.

Но только в августе 1938 г. в Гильгите начались систематические раскопки. Долгое время правительство Пакистана не разрешало проводить научную обработку рукописей. Отдельные листы были проданы в Европу. В настоящее время бóльшая часть гильгитских рукописей хранится в Национальном музее в Дели и в музее Ser Pratap Singh Museum в Сринагаре. Даже на основе предварительного изучения наименований разделов текста сразу видно, что перед нами полностью сохранившаяся рукопись «Винаявасту» школы муласарвастивадинов (523 листа).

Издания гильгитских рукописей: Chandra Lokesh. Gilgit Buddhist Manuscripts. Facsimile Edition (GBMFE). Sata Pitaka series. Vol. 10, c. 1–10. Delhi, 1959–1974; *Datt Nalinaksha.* Gilgit Manuscripts. Vol. 1–4; Srinagar, 1939–1959; *Bagchi S.* Mulasarvastivadavinayavastu. Vol. 1–2. Darbhanga, 1967, 1970; Buddhist Sanskrit Texts, № 16.

Версии текста «Сумагадха-аваданы»: Iwamoto Yutaka. Die Tibetische Version des «Sumagadha-avadana» – Acta Asiatica № 7, 1964 (см.: *он же.* Sumagadha-avadana. Kyoto, 1968); *Kṣemendra.* Bodhisattva-avadana-kalpalatā. № 93 (поэтическая обработка текста); *Groth U.* Gilgit Fragmente der Sumāgadhā- und Sucandra-avadana, Sanskrit und Deutsch. Berlin (West), 1981 (рукописи).

Историко-литературное упоминание десяти снов царя Крикина имеется у М. Винтерница. См. *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur. Bd. II. Lpz., 1913, c. 299.

---

[1] Собрание рукописей «10» включает четыре отдельных текста. Здесь речь идет о двух последних текстах.

Исследования гильгитской находки О. фон Хинюбером (*von Hinüber O.* Die Erforschung der Gilgit-Handschriften. Göttingen, 1979; *он же*. Die Bedeutung dés Gilgit Handschriften-Fundes in ZDMG /Supplement V/, 1982).

Фон Хинюбер исследует колофоны рукописей. Он выявляет влияние местных языков, например, дардского, бурушаски, обращает внимание на индийские и неиндийские имена заказчиков рукописей (копирование рукописи являлось добродетельным актом, обеспечивавшим конечное освобождение). Кроме того, фон Хинюбер упоминает имена сакских, иранских, тюркских, тибетских и, по его предположению, даже китайских заказчиков. Большие надежды он возлагает на изучение имен в колофонах тюркологами. Время составления рукописи фон Хинюбер связывает с династией Патола Шахов, конец правления которой он относит примерно к 725 г.

Значение гильгитских рукописей. Поскольку турфанские и среднеазиатские находки целых или почти целых текстов (кашгарская рукопись Саддхармапундарики, рукопись из Байрам-Али) единичны, а рукописи из Непала и Тибета, составляющие достаточно полные собрания, относятся к гораздо более позднему периоду, то открытие такого значительного собрания, как Гильгитское (V–VIII вв.), содержащего кроме фрагментарных и полные тексты, имеет первостепенное значение. Несомненна важность этих текстов как для истории буддийского религиозно-философского учения, так и для буддийской литературы.

Гильгитские тексты – неоценимый источник для разработки санскритской текстологии, для исследования лингвистических особенностей санскрита в этой области. Следует отметить ценность данного материала для изучения этнической ситуации в регионе (ср. влияние отдельных индо-арийских, тюркских и других языков на санскрит).

Реконструкция и история текста Сум.-ав. Весь ход событий Сум.-ав. восстанавливается на основе двух уже названных гильгитских рукописей «*A*» и «*B*», каждая из которых отдельно не дает полного текста. Соединяя и сравнивая рукописи, мы получаем три наложения. Во всех остальных случаях рукописи «*A*» и «*B*» дополняют друг друга. Для контроля и дополнения автор привлек также Сум.-ав. (в издании Ивамото).

Описание рукописи «A» Сум.-ав. Материал – семь берестяных листов; шрифт – кругловатый орнаментальный, позднегуптский.

Описание рукописи «B» Сум.-ав. Фотографии получены от проф. Трипатхи. По его мнению, «*B*» состоит из двух различных рукописей. Материал – береста; шрифт – прото-шарада.

Относительная хронология: «*B*» – младшая копия рукописи «*A*».

Сопоставления текста Сум.-ав. Сходство между тибетским текстом, изданным Ивамото, и гильгитским, публикуемым нами, проявляется в следующем: количество и порядок перечисления двенадцати монахов и сына Будды совпадают в обеих версиях; обратный перевод с тибетского на санскрит эпизода о явлении Маудгальяяны совпадает с соответствующим разделом гильгитской версии; обработка темы Сумагадхи кашмирским поэтом Кшемендрой обнаруживает то же количество и ту же очередность появления монахов, как гильгитское и тибетское издания.

Упоминания Сумагадхи или отдельных связанных с ней эпизодов в буддийских текстах: Пурна-ав. в Дивья-авадане; Ашока-ав. в Дивья-авадане; Кунала-ав. в Дивья-авадане.

Сум.-ав. и ее отношение к буддийскому канону.

Яшомитра, толкователь «Абхидхармакоши» Васубандху, настоятельно утверждает, что текст Сум.-ав. представляет собою часть «Винаи». Тот факт, что в IX в. тибетские буддисты перевели всю «Винаю» секты муласарвастивадинов с санскрита на тибетский, а также доказанное сходство тибетского и кашмирского текстов, позволяют предположить, что гильгитская версия Сум.-ав. относится к «Винае» муласарвастивадинов.

Датировка рукописи. Палеографические признаки и анализ содержания указывают на то, что рассматриваемый текст был написан в конце V в. Он отражает переход от хинаянского к махаянскому направлению буддизма. По четкой композиции текста Сум.-ав. чувствуется, что хинаянская традиция еще сильна, но уже заметно и махаянское влияние: увеличение числа обращенных в буддизм лиц, «чудеса» и т.д. В Сум.-ав. той же самой рукописи « 10» типичный для махаяны заговор-дхарани содержится уже в названии текста: «Васудхара-дхарани».

Идеология Сум.-ав. Наличие полемики между буддистами, с одной стороны, и джайнистами и брахманами – с другой. В истории, рассказанной в настоящем времени, Сумагадха помогает обращению города Пундравардханы и вытеснению джайнистов. Обращение к буддийскому образу мышления поддержано колдовством Будды и его окружения. *В истории, рассказанной в прошедшем времени,* полемика буддистов направлена против брахманических жертвоприношений и бессмысленного пролития крови. Толкование снов прабуддой Кашьяпой представляет собой определенное отмежевание от всех небуддийских течений, которые тогда (около II в.) были распространены среди монахов. Так, рассказ о Канчанамале направлен против: пассивности сангхи из-за внутренних распрей; бессилия ее политических покровителей; властолюбия влиятельных буддийских учителей.

«Десять снов царя Крикина»
(перевод с санскрита)

(После того как Будда закончил проповедь и жители города Пундравардханы были обращены в буддизм, монахи выразили сомнение в достоинствах Сумагадхи. Они спросили Бхагавата о ее добродетелях и о том, какую услугу она оказала Будде в прежней жизни.)

«– Удивительно, Бхагават, что из-за этой прибывшей сюда Сумагадхи несколько сот тысяч живых существ стали восхвалять Сугату. Какую же услугу оказала она Будде?

Бхагават сказал:

– Не только сейчас, но и в прошлом она сослужила службу для Будды. Послушайте теперь об этом.

В прежние времена, когда жизненный срок людей составлял двадцать тысяч лет, жил некий Самьяксамбудда Кашьяпа, наставник людей.

В это время в городе Варанаси правил царь Крикин.

У него родилась дочь с золотой цепочкой, за что назвали ее Канчанамаликой. Когда девочка выросла, то в сопровождении пятисот сверстниц-подруг с поклоном явилась к Самьяксамбудде Кашьяпе.

Бхагават оказал ей свою благосклонность.

Она на всю жизнь обеспечила Самьяксамбудду Кашьяпу всем необходимым: чиварой, чашей для милостыни, ложем, сидением, лекарством от болезней.

Тем временем царю Крикину приснилось как-то ночью десять снов. Увидел он:

1) слона, вылезающего из окна, причем сам он уже вылез, а хвост застрял;

2) колодец, бегущий за жаждущим;

3) [как] продают меру жемчуга за меру каши;

4) [как] меняют сандал на дрова;

5) [как] рощу, изобилующую цветами и плодами, опустошают те, кто берут то, что им не дано;

6) [как] слона, охваченного любовной страстью, обращает в бегство слоненок;

7) [как] вымазанная в грязи обезьяна пачкает других;

8) [как] [царь] присутствует на короновании обезьяны;

9) [как] восемнадцать человек тянут – каждый на себя – одеяло, а оно не разрывается;

10) [как] толпы людей, собравшись в одном месте, устраивают перебранку друг с другом.

Когда царь проснулся, он пришел в ужас и подумал в отчаянии: "Неужели мне суждено лишиться и царства, и [жизни]?"

Созвал он брахманов – толкователей снов и поведал им о своих сновидениях.

И они, враждебные к Канчанамалике, сказали:

– Тебе придется пожертвовать тем, что тебе дороже всего. Огню должно быть принесено в жертву сто человеческих сердец.

Тогда царь в отчаянии подумал:

"Самое дорогое для меня Канчанамала".

Об этом услышала Канчанамала. Спокойная и полная решимости, она пришла к царю и сказала:

– Божественный, зачем тебе лампа. Солнце взошло. Живет в антилопьем парке в роще отшельников Бхагават Кашьяпа Самьяксамбудда. Отправляйся к нему и спроси [совета], и, как Бхагават тебе скажет, так и поступай.

Тогда царь Крикин повелел звонить в колокола в городе Варанаси и объявил: "Сейчас я отправлюсь к [этому] Бхагавату".

И вот он со свитой в несколько сот тысяч человек вместе с Канчанамалой отправился к Бхагавату. И, приблизившись к Бхагавату, он, склонившись, коснулся его ног и сел перед ним, чтобы слушать учение.

Потом царь Крикин встал со своего места, приветствовал Бхагавата, сложив ладони перед грудью, и сказал:

– Однажды ночью, о Бхагават, приснились мне десять снов. Объясни мне, о Бхагават, их предзнаменование, что они означают. Вот увидел я во сне слона, вылезающего из окна, так что слон уже вылез, а хвост его застрял.

Бхагават сказал:

– Не бойся, великий царь, тебя не ожидает лишение царства и нет угрозы твоей жизни. А когда жизненный срок людей составит сто лет, появится Самьяксамбудда по имени Шакьямуни.

1) А когда он избудет свой жизненный срок, слушать учение будут те, кто не владеет своим телом, у кого недостойное поведение, неподобающий ум, неподобающая мудрость. Бросив своих родственников, они уйдут в отшельники, и у них возникнет желание поселиться в этих вихарах. Вот об этом первое предзнаменование.

2) А то, что ты, царь, увидел колодец, бегущий за жаждущим, так это его шраваки, которые будут наставлять в дхарме учеников-послушников и мирян-домохозяев, а у тех не появится желание слушать.

3) А то, что тебе, царь, приснилось как продают меру жемчуга за меру каши, так это его шраваки, которые будут демонстрировать обуздание чувств, сверхъестественные силы, просветление и прочие духовные драгоценности.

4) А то, что тебе, царь, приснилось, как сандал продают за ту же цену, что и дрова, – так это его шраваки, которые, подхватив высказывания тиртхиков, будут ставить их наравне с изречениями Будды.

5) А то, что тебе приснилось, как слон, охваченный любовной страстью, был обращен в бегство слоненком, так это его шраваки, лживые и лишенные добродетели, будут поносить монахов, достойных и благонравных.

6) А то, что тебе приснилось, как вымазанная грязью обезьяна пачкает других, так это его шраваки, лишенные правильного поведения и следующие ложному учению, будут подстрекать и научать добродетельных монахов.

7) А то, что тебе приснилось, как восемнадцать мужчин тянут – каждый на себя – одеяло и оно не разрывается, так это его учение, которое будет распространяться в восемнадцати толках; но эти толки не смогут разорвать одеяло – освобождение.

8) А то, что тебе приснилось, как огромная толпа народа собирается в одном месте и [люди] постоянно затевают друг с другом ссоры и перебранки, так это его учение, которому будет причинен вред распрями.

9) А то, что тебе приснилось, как сад, изобилующий цветами и плодами, опустошают те, кто берут то, что им не дано, – так это его шраваки, которые не владеют ни своим телом, ни своим поведением, у которых неподобающий ум, неподобающая мудрость. Они отрежут сангху от первоосновы ее жизненного существования – цветов и плодов – и захватят принадлежащее домохозяевам.

Таким суровым, о великий царь, предстанет будущее.

Когда Бхагават Самьяксамбудда Кашьяпа так разъяснил царю Крикину учение, то, выслушав это наставление, царь Крикин и еще несколько сот тысяч брахманов и домохозяев из Варанаси постигли истину этого учения.

Во второй раз пришло в движение "колесо учения" после того, как Канчанамалой были посажены благие корни, способствующие освобождению.

Бхагават сказал:

– Надо считать, о монахи, что та Канчанамала, – это [наша] Сумагадха. Тогда она сослужила службу для Будды. И теперь, прибыв сюда, она оказала Будде такую же услугу.

Среди монахов возникло замешательство, и они спросили Будду Бхагавата:

– Какой кармой, почтенный, Канчанамала оказалась связанной с [Сумагадхой]?

Бхагават сказал:

– Совершенными ею поступками: в прошлом рождении, о монахи, когда она была женой одного пахаря, она сплела гирлянды из разных цветов и украсила ими ступу Пратьекабудды».

SUMAGADHAVADANA A31a5 – A34a2

" āścaryam, bhagavan, yāvad iyaṃ sumāgadhām āgamyânekaḥ prāṇaśata-sahasra sugama-kṛpârāyaṇā saṃvṛttāḥ. buddhakāryaṃ cânayā kṛtaṃ!"

bhagavān āha:

"na kevalam idānīṃ yad atîte 'dhvani buddhakāryam anayā kṛtaṃ, tac chruṇudhvaṃ:

bhūtapūrvaṃ, bhikṣavo, 'tîte 'dhvani viṃśa-varṣa-sahasrâyuṣā-yāṃ prajāyāṃ kāśyapo nāma samyaksambuddho loka udapādi.

tasmiṃś ca samaye vārāṇasyāṃ nagare rājā kṛkir nāma rājyaṃ kārayati.

tasya ca duhitā jātā kāñcanamālā-labdhā; tasyāḥ kāñcanamālikā nāma sthāpitaṃ. yāvat sā dārikā mahatī bhūtā sā ca pañcabhir vayasikā-śataiḥ sarvābhiḥ kumārībhiḥ parivṛtā kāśyapaṃ samyak-sambuddhaṃ paryupāsate. tayā bhagavataś cântike prasādaḥ pratilabdhaḥ.

kāśyapa samyaksaṃbuddhas tayā yāvaj-jīvaṃ cīvara-piṇḍapāta-śayanâsana-glāna-pratyaya bhaiṣajya-pariṣkāraiḥ (puraskṛtas). tasmiṃś ca kāle rājñā kṛkinā ekarātryā daśa-svapnāni dṛṣṭāni. sa paśyati:

1) hastinaṃ ca vātāyanena nirgacchantaṃ. tasya paśyataḥ puccho lagnas.
2) tṛṣitasva paścāt kūpo dhāvati.
3) saktuprasthena muktaprasthaṃ vikrīṇāti.
4) candanaṃ kāṣṭhena samānī-krīyate.
5) ārāmaḥ puṣpa-phala-sampanna adattâdāyibhir hṛyate.
6) kaḍabhena gandhahastir vitrāsyate.
7) aśuci-mrakṣito markataḥ parān anulimpati.
8) markatasya rājâbhiṣekhaṃ paśyati.
9) paṭo aṣṭādaśabhir janaiḥ kṛṣyate na ca phuṭati.
10) (mahājanakāya)ś caika-deśe sannipatya kalaha-bhaṇḍana-vigraha-vivādenâtināmayati.

tataḥ sa rājā pratibuddho bhītas trastaḥ saṃvigno: "mā me rājvāc cyutir bhaviṣyati jī (vitasya câ)ntarāyaḥ!"

tena svapnâdhyāyikā nimittajñāś ca brāhmaṇāḥ sannipātitās, teṣāṃ svapnāni niveditāni.

te ca kāñcanamālāyā vidviṣṭās te kathayanti:
"yajñas te yaṣṭavyo (tena yaḥ) te sarvapriyo bhavati. śatasya hṛdayena agnir hotavyaḥ".
tataḥ sa rājā saṃvignaś cintayati:
"sarvapriyā me kāñcanamālā!"
tayā ca kāñcanamālayā śrutaṃ. sā viśāradā rājñaḥ sakāśam upasaṃkrāntā, upasaṃkramya kathayati:
"deva, sūrya udite, kiṃ dīpena prayojanaṃ! eṣa bhagavān kāśyapaḥ samyaksaṃbuddhaḥ ṛṣivadane viharati mṛgadāve, tam upasaṃkramya pṛccha. yathā te sa bhagavān vyākaroti tathā tvaṃ dhāraya!"
atha kṛkirājā vārāṇasyāṃ nagare ghaṇṭaṃ udghoṣitavān: "eṣo 'haṃ bhagavatsakāśam upasaṃkramāmi".
so 'neka-śata-sahasra-parivāraḥ sārdhaṃ tayā kāñcanamālayā yena bhagavāṃs tenôpasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya bhagavataḥ pāda-vandanaṃ kṛtvā bhagavataḥ purato niṣaṇṇo dharmaśravaṇāya.
yāvad rājā kṛkī utthāyâsanād yena bhagavāṃs tenāñjaliṃ praṇamya bhagavantam etad uvāca:
"iha mayā, bhagavan, ekarātryāṃ daśa-svapnā dṛṣṭāḥ. pūrvāntan me, bhagavan, vyākuruṣva svapnaphalaṃ. ihâhaṃ, bhagavan, adrākṣaṃ hastināgaṃ vātāyanena nirgacchantaṃ tasya paśvataḥ pucchato lagnaḥ".
bhagavān āha:
"mā bhair, mahārāja, na te rājyāc cyutir bhaviṣyati nâpi jīvitasyântarāyaḥ. api ca, mahārāja, bhaviṣyati varṣa-śatâyuṣi prajāyāṃ śākyamunir nāma samyaksaṃbuddhas .
1) tasya paścime kāle śrāvakā bhaviṣyanty abhâvitakāyā, abhāvitaśīlā, abhāvitacittā, abhāvitaprajñās te bandhuvargam apahāya pravrajiṣyanti. te vihāreṣu gṛha-saṃjñā cittam utpādayiṣyanti. tasyaitat pūrvanimittaṃ.
2) yat tvam adrākṣīs tṛṣitasya pṛṣṭhataḥ kūpaṃ dhāvantaṃ, (tasyaiva śrāvakā an)tevāsināṃ ca gṛhiṇāṃ ca dharmaṃ deśayiṣyanti. teṣāṃ śrotukāmatā na saṃsthāsyati.
3) yat tvaṃ, mahārāja, svapnam adrākṣīḥ saktuprasthena muktaprasthaṃ vikr(īyamāṇaṃ, tasyaiva śrāvakā bhaviṣya)nti ye saktuprasthasyârthāyêndriyabala-bodhyaṅga-ratnāni prakāśayiṣyanti.
4) yat tvaṃ svapnam adrākṣīś candanaṃ kāṣṭhârghena vikrīyamāṇaṃ, tasyai(va śrāvakāḥ bhaviṣyanti) tīrtha-vacanāni gṛhya buddha-vacanena samānīkariṣyanti.
5) yat tvaṃ svapnam adrākṣīḥ kaḍabhena gandhahastir vitrāsyate, tasyaiva śrāvakā bhaviṣyanti kuṭa(kuñcaka adha)rmā ye ca bhikṣavaḥ śīlavantaḥ kalyāṇa-dharmāṇas te tān parivadiṣyanti.
6) yat tvaṃ svapnam adrākṣīr aśuci-mrakṣito markataḥ parān upalimpati, tasyai(va śrāva)kā bhaviṣyanti duḥśīlāḥ pāpa-dharmāṇas te śīlavato bhikṣūn codayiṣyanti smārayiṣyanti.
7) yad anyaṃ svapnam adrākṣīr markatasya rājâbhiṣekaṃ, tasmin samaye paṇḍakasya rājâbhiṣeko bhaviṣyati.
8) yat tvaṃ svapnam adrākṣīr aṣṭādaśabhir janaiḥ paṭaḥ kṛṣyate na ca pāṭyate, tasyaiva śāsanam aṣṭādaśâkāram idaṃ gamiṣyati. na ca vimukti-paṭaḥ śakṣyanti pāṭayituṃ.

9) yat tvaṃ svapnam adrākṣīr mahājanakāyam ekadhye sannipatitvā kalaha-bhaṇḍana-vigraha-vivādenâtināmayanti, tasyaiva śāsanaṃ kalahenântardhā-syati.
10) yat tvaṃ svapnam adrākṣīḥ puṣpa-phala-saṃpannam udyānam adattâdāyibhir āhṛyate, tasyaiva śrāvakā bha(viṣyanty abhāvi)takāyā, abhāvitaśīlā, abhāvi-tacittā, abhāvitaprajñās te sāṅghikāny agra-puṣpa-phala-jīvitahetoḥ saṅghaṃ câcchidya gṛhiṇā ādāsyanti. tasyai(va pū)rva-nimittam. evaṃ dāruṇo, mahārā-jânāgataḥ kālo bhaviṣyati".
yāvad bhagavatā kāśyapena samyaksaṃbuddhena rājñaḥ kṛkes tādṛśī dharma-de(śanā kṛtā), yāṃ śrutvā rājñā kṛkinā anekaiś ca vārāṇasīyakair brāhmaṇa-gṛhapati-śatasahasraiḥ satyadarśanam āsāditaṃ. dvitīyo dharma-ca(kra-va)rtitaḥ kāñcanamālāyāś ca mokṣabhāgīyāni kuśala-mūlāni ropitāni.
bhagavān āha:
"kiṃ manyadhvaṃ, bhikṣavo, yā sā kāñcanamālā eṣa eva (sumā)gadhā. tadâpy anayā buddhakāryaṃ kṛtam. etarhy api etām āgamya buddhakāryaṃ kṛtaṃ".
bhikṣūṇāṃ sandeho jātaḥ. buddhaṃ bhagavantaṃ pṛcchanti:
"kiṃ, bhadanta, karma (yena sā) kāñcanamālayā baddhā jātā?"
bhagavān āha:
"«anayaiva karmāṇi kṛtāni. bhūtapūrvaṃ, bhikṣavo, 'nyântarayā kārṣaka-bhāryayā pratyekabuddha-stūpe nānā-(puṣpā)ṇāṃ mālā kṛtvā stūpa āropitā».

Я.В. Васильков

О ВОЗМОЖНОСТИ ГРЕЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ НА «ВОПРОСЫ МИЛИНДЫ»

Излагаемые ниже соображения были прежде высказаны устно на заседании Сектора Южной и Юго-Восточной Азии ЛО ИВ АН СССР при обсуждении комментированного перевода на русский язык замечательного памятника древнеиндийской прозы и философской мысли – «Вопросов Милинды» (Милиндапаньха, далее – Мп), выполненного сотрудником ЛО ИВ АН Андреем Всеволодовичем Парибком. Чрезвычайно интересный, но до сих пор более чем скромно использовавшийся индологами текст в новом прочтении, оставляющем далеко позади устаревший и довольно «обтекаемый» перевод Т.У. Рис-Дэвидса, заостряет внимание читателя на широком круге проблем истории не только древнеиндийской философии, но и древнеиндийской культуры в целом[1].

В связи с текстом этого диалога, в котором, как известно, участвуют индийский философ-буддист Нагасена и греко-бактрийский царь Менандр (Милинда), неизменно на протяжении уже почти ста лет ставится вопрос о возможности отражения в нем взаимодействия индийской традиции с миром древнегреческой и эллинистической культуры. А. Вебер был, кажется, первым, кто увидел в Мп «индийский отклик» на занесенный из Греции жанр «платоновского» («сократического») диалога[2]. С платоновским диалогом в той или иной мере сближали Мп и некоторые последующие авторы[3]. В 1938 г. У. Тарн несколько видоизменил гипотезу «греческого источника» Мп, предположив существование утраченного оригинала этого текста на греческом языке, повлиявшего на эллинистическое «Послание Аристея к Филократу» (так называемый «Псевдо-Аристей», содержащий описание бесед царя Птолемея II с еврейскими мудрецами) и в свою очередь испытавшего влияние более ранней греческой «Беседы Александра Македонского с гимнософистами»[4]. Несмотря на то что основные аргументы Тарна в пользу греческого происхождения Мп были убедительно опровергнуты Я. Хондой[5], некоторые авторы и в наше время принимают его точку зрения[6] или, по крайней мере, излагают ее без должной критики[7].

Многие индологи отстаивали в противовес этому «автохтонность» Мп, указывая на то, что жанр «философского диалога», хотя и не в столь развитой форме, известен в Индии с ведийской эпохи и представлен некоторы-

ми ранними буддийскими текстами[8]. У. Тарн возражал, что, «хотя индологам Милиндапаньха, возможно, напоминает Упанишады или Саманняпхала-сутту, всякий античник при ознакомлении с ней тотчас припомнит нечто совсем иное»[9], а именно: эллинистическое «Послание Псевдо-Аристея». К аргументам сторонников «греческого происхождения» Мп можно было бы добавить, что беседа грека (иногда – царя) с восточными мудрецами, заканчивающаяся посрамлением греческой учености, топос, хорошо известный греческой литературе начиная еще с Геродота[10].

Очевидно, ни одна из названных точек зрения в многолетнем споре не возобладает окончательно[11] до тех пор, пока ученые оперируют такими расплывчатыми жанровыми характеристиками сопоставляемых текстов, как «философский диалог» или «беседа царя с мудрецами», не подвергая тщательному сравнительному анализу специфические особенности композиции «Вопросов Милинды». Единственный шаг в этом направлении пока был предпринят Я. Хондой, отметившим, что, в отличие от привлекаемых к сравнению греческих текстов, основная часть Мп заканчивается обращением царя (Милинда-Менандр) в веру его оппонента (буддизм), чем продолжается традиция более древних индийских текстов, где побежденный в диспуте нередко становится учеником победителя[12].

В 60-х годах исследованиями Ф.Б.Я. Кейпера и Й. Хистермана установлено, что одним из элементов характерной для архаической Индии календарно-циклической обрядности церемониального обмена с чертами агона являлось так называемое «словесное состязание»[13]. Различные по своему характеру и полноте отражения этой практики можно встретить в литературе ведийской традиции (начиная с некоторых древнейших серий «космологических загадок» типа брахмодья[14] – до описаний в Брахманах и Упанишадах ситуации церемониального визита мудреца к мудрецу с целью диспута), в эпосе (здесь чередуются описания словесного – например, Мбх, III, 132–134 – и «кшатрийского», действенного агона, когда церемониальный визит завершается боевым поединком гостя с хозяином[15]), в отдельных раннебуддийских текстах (ситуация агонистического словопрения отражена, например, упомянутой в Мп сутрой «Алавийский якша», где Будда под угрозой смерти отвечает на вопросы якши-людоеда; побежденный мудростью Будды, якша обращается в его учение).

Сопоставляя соответствующие тексты из Брахман и Упанишад с рудиментами архаического ритуала, сохранившимися в ведийской ритуальной традиции, Й. Хистерман выявил существенные структурные черты словесного агона в «доклассической» обрядности, предопределившие в известной мере и композицию ведийских текстов, описывающих «философский диалог»[16]. Церемониальный обмен между отдельными социальными группами архаического общества индоариев был, разумеется, в принципе бесконечно циклическим. Одна из партий жертвовала своими материальными богатствами, устраивая пир и раздачу даров для партии партнеров-соперников и обретая взамен «небо» и «жизнь», а соперников обременяя вместе с дарами мифологическим статусом «временной смерти». Но для поддержания своего существования партия «хозяев», по Й. Хистерману, в дальнейшем должна

была в свою очередь прибегнуть к ритуальным услугам партии «гостей», посетив ее праздничный пир и, таким образом, меняясь с ней ролями. Пережиточно эта модель сохраняется и в некоторых обрядах «классического», избавленного от дуальности и циклизма ведийского ритуала (например, в жертвоприношениях сомы, агничаяне, «домашнем» обряде самавартана), где жертвенные пиры, устраиваемые одной стороной, чередуются с игровыми «набегами» или «экспедициями» (первоначально, по-видимому, совпадавшими с посещением «чужого пира»).

Одним из видов церемониального обмена, следовавшего дуально-циклической модели, являлся обмен «космологическим знанием»; акт такого обмена имел форму диалогического словопрения, состоявшего из вопросов и ответов, типа ведийских брахмодья. Местом «словесного состязания», как и других актов «агонистического приема гостя», являлось обычно «собрание» родо-племенной группы, обозначаемое термином *паришад*, или *сабха*. В текстах, описывающих словесное состязание, мы встречаем примеры характерного для отражений циклического агона вообще «обращения позиций» участвующих сторон. Так, например, в Шатапатха-брахмане (ШБр, XI, 6, 2) царь Джанака, прибыв на колеснице к жрецам-брахманам, задает им вопросы о космологическом смысле обряда агнихотры, обнаруживая при этом больше познаний, чем они сами; затем один из брахманов, Яджнявалкья, на колеснице отправляется к царю и расспрашивает его об агнихотре, а взамен предлагает выбрать дар; царь теперь испрашивает право самому задавать вопросы Яджнявалкье; «с этого момента, – говорится в тексте, – Джанака стал брахманом» [17].

Й. Хистерман приводит также другую историю о Джанаке, из Джайминия-брахманы (ДжБр, I, 22): пять брахманов приходят к царю испытать его мудрость; Джанака устраивает им почетный прием, а затем, облачившись в одежду брахмана-снатаки, направляется в их «собрание» *(сабха)* и, «к ужасу брахманов», сам начинает задавать им вопросы [18]. Другие черты ситуации архаического «словесного агона», которые нам полезно будет принять во внимание, – это определенная роль в ней колесницы [19], а также устойчивая связь данной ситуации с мифологическим сюжетом о демоноборстве Индры и с оппозицией «жизнь – смерть» [20].

Отнюдь не намереваясь как-либо архаизировать содержание Мп, всецело определенное буддийской религиозно-философской проблематикой своей эпохи, мы считаем необходимым отметить, что композиционная структура данного текста некоторым образом связана с автохтонно-индийской практикой устного философского диспута и, вероятно, в конечном счете – с ритуальным «диалогическим словопрением», на основе которого в свое время и сформировалась практика философской дискуссии. Возможно, с другой стороны, что на композицию Мп влияла и предшествующая литературная традиция, т.е. композиция более древних текстов, непосредственно отражавших реальность архаического «словесного агона». Так или иначе, но в передвижениях участников диалога Мп, чередовании их ролей и

поэиций, как они даны в первых, древнейших книгах памятника, можно выявить определенную закономерность.

Сначала царь Милинда приезжает нв колеснице к Нагасене, пребывающему в «собрании» *(паришад)*. Потерпев поражение в споре (где он выступал вопрошающей стороной), царь возвращается домой. На другой день уже Нагасена наносит визит Милинде в его дворце, т.е. происходит обращение статусов «гость – хозяин». Согласно архаической схеме, вопросы задавать должен был бы гость, но в Мп, по-видимому – в силу господствующих буддийских представлений (и шире – концепции отношений между учителем и учеником, характерной для «классической» Индии[21]), Нагасена на протяжении всего второго дня наставляет Милинду, отвечая на его вопросы. И все же едва ли случайно здесь, в тексте «беседы второго дня» содержится единственный во всем памятнике отрывок, где вопросы задает Нагасена Милинде, и сохранилась фраза: «Закончены вопросы Нагасены к царю Милинде» (Мп, II, 4, 2)[22].

Представляется возможным допустить, что в какой-то более ранней форме текста вопросы Нагасены к Милинде, гостя к хозяину занимали больше места, играли более значительную роль в беседе второго дня, чем в дошедшем до нас тексте Мп. По завершении беседы второго дня царь Милинда щедро одаривает Нагасену (что вполне объяснимо из архаической индийской ситуации церемониального визита и словесного состязания, но не может быть выведено ни из буддийской монашеской этики[23], ни из греческой легендарной ситуации беседы царя с индийскими «гимнософистами») и при расставании воздает ему царские почести («Тебя проводят домой, как меня самого...»). Таким образом, снова имеет место инверсия ролей, Нагасене как бы возвращается статус «царя», хозяина церемониального приема, сидящего в собственном паришаде. И, наконец, нв третий тур беседы (книга III, у Рис-Дэвидса –IV) «гость» Милинда является к «хозяину» Нагасене, чтобы снова задавать вопросы, хотя из жилища последнего они и переходят в безлюдный лес, что связано, возможно, с изменением отношений между ними (Милинда после беседы второго дня принял буддизм, стал учеником Нагасены, а ученичество в индийской традиции обычно связано с лесом), но, возможно, и с повышенным эзотеризмом проблем, которые затрагиваются в предлагаемых Милиндой Нагасене дилеммах или «вопросах-рогатинах».

Помимо последовательности, с которой чередуются роли участников диалога Мп, восходят в нем к реальности архаического словесного агона и некоторые детали. Милинда впервые прибывает к Нагасене, как уже говорилось, на колеснице, по окончании же беседы, в которой потерпел поражение, отправляется домой верхом («сел на коня и уехал»). Считать это проявлением своего рода «эпического противоречия» у нас нет оснований, так как Мп, без сомнения, – письменный авторский, хотя и анонимный, текст. Можно предположить (вслед за А.В. Парибком), что царь бросает свою колесницу из чувства досады, так как только что именно на знаменитом «примере с колесницей» монах доказал ему его неправоту. Но, спрашивается, имей автор в виду именно эту мотивировку, не противоречащую

характеристике Милинды в начале Мп (ему во всяком случае не чужды эмоции и человеческие слабости: он кичится своим диалектическим искусством и в то же время испытывает страх перед Нагасеной), почему бы не ввести ее в текст? Опущение же мотивировки требовало бы слишком многого от догадливости читателей, в результате ставя их в такое же недоумение, что и нас. Как раз отсутствие в тексте мотивировки поступка Милинды наводит на мысль, что этот поступок продиктован не случайным настроением царя в исключительных обстоятельствах, но устойчивым обычаем, связанным с типовой ситуацией, а потому и не нуждается в пояснении.

Мы уже говорили, что колесница часто фигурирует в текстах, отражающих архаический обрядовый агон, в том числе и словесный (так, в приведенном примере из Шатапатха-брахманы – XI, 6, 2 – на колеснице прибывает для диспута сначала царь Джанака, а затем брахман Яджнявалкья)[24]. При этом в некоторых случаях колесница побежденного в состязании переходит в собственность победителя. Может быть, отъезд Рамы с Ланки на колеснице Раваны является и слишком отдаленным отражением этой практики, но не вызывает сомнений контекст, в котором Кришна и Пандавы завладевают колесницей убитого Джарасандхи (Мбх, II, 22; здесь, как говорилось, – см. примеч. 15 – «действенный», боевой агон по ходу сюжета заменяет собой «словесный»[25]) или Агастья получает колесницу в дар от побежденного им Илвалы (в данном случае состязание в магии сочетается с вопрошанием, предложением загадки, причем темой вопрошания, как и в рассматриваемой первой беседе Милинды с Нагасеной, выступает колесница[26]). Заметим, что в первой книге Мп Милинда, прибыв на колеснице к буддисту Аюпале и победив его в споре, на колеснице же и уезжает, направляясь к Нагасене. Можно, следовательно, предположить, что оставление Милиндой колесницы после спора с Нагасеной прямо связано с поражением царя в диспуте. Традиционным сцеплением двух мотивов – поражения в словесном (или ином) поединке и передачи колесницы победителю, – по-видимому, и объясняется странный эпизод отъезда Милинды из «собрания» Нагасены верхом на коне.

Ситуация описываемого в Мп диалога имеет и еще одну специфически индийскую архаическую черту. В первой книге несколько раз упоминается о паническом страхе, обуревающем царя перед началом его спора с Нагасеной. («И тут на царя Милинду, когда он внезапно услышал имя "Нагасена", страх нашел, столбняк нашел, мороз по коже пошел» ... То же повторяется, когда царь видит издали «собрание» Нагасены и когда впервые сталкивается с монахом лицом к лицу.) «Немало знавал я спорщиков, во многих участвовал диспутах, но страха такого не было»[27], – размышляет Милинда. Ему противопоставляется Нагасена, который восседает посреди общины, «лишенный страха, лишенный трепета». Но было бы неверно видеть в этом чувстве панического страха перед диспутом уникальную реакцию Милинды, обусловленную какими-либо индивидуальными особенностями его психики.

В самой Мп можно указать на факты, свидетельствующие, что «страх перед диспутом» – устойчивый, традиционный мотив, что страх мыслился

естественным состоянием участника диспута, которое надлежало устранять усилием воли (как и поступает в данном случае Милинда) или же нейтрализовать за счет дающего уверенность в себе досконального овладения техникой спора. В отличие от средней руки спорщиков, которым, по-видимому, неизбежно присущ страх перед диспутом, «монах... в наряде из четырех драгоценных толкующих знаний может войти в любое собрание... он войдет туда без опаски, не убоится, не устрашится, не струсит, не затрепещет»; владея «толкующими знаниями», в совершенстве освоив технику аргументации, он не страшится спора, как опытный воин, в совершенстве владеющий боевыми приемами, не страшится битвы (Книга IV, «Вывод»; Рис-Дэвидс, V, 19). Мотив этот встречается и в небуддийских источниках; например, в Мбх (XII, 219, 18) восхваляется муж, сходящийся с «мужами сабхи и паришада» без «страха перед собранием» *(sabhābhayam)*, причем имеется в виду, очевидно, страх перед поражением в «словесном состязании». Истоки этой повышенной психологической напряженности следует, на наш взгляд, усматривать в специфической мифологической трактовке архаического словесного агона, которая со временем отчасти переносится и на ритуализованный индийский философский диспут. Словесное состязание, как мы говорили выше, изначально связывалось с мифом о битве Индры с демоном и с такими мифологическими оппозициями, как «жизнь – смерть», «небо – преисподняя». В эпических текстах речь участников диспута порой соотносится с ваджрой – оружием громовника и демоноборца Индры (см., например, Мбх, XII, 192, 45); но и в первой книге Мп мастер ведения диспута Нагасена определяется как «грохочущий громами Индры». Встречается в эпической литературе и уподобление-отождествление диспута с битвой (см., например, такое слово, как *vāgyuddha* «словесная битва» – Мбх, XII, 192, 45), причем, видимо, в первую очередь подразумевается мифическая битва Индры с асурой «в начале времен». В фольклорно-литературных отражениях обычая словесного состязания ставкой часто служит жизнь проигравшего[28].

«Агонистический» характер наследует и ритуализованный буддийский философский диспут, с которым, очевидно, непосредственно связан в своем генезисе индийский жанр «философского диалога», представленный «Вопросами Милинды». Практика буддийского философского диспута дошла до нашего времени в тибетской традиции. И здесь исход словесного поединка мыслился соотнесенным с такими понятиями, как «спасение» и «преисподняя, ад»; термин для «философского диспута» – *rtsod-pa* – имел первичное значение «схватка, битва»; поведение участников диалога характеризовалось подчеркнутой, «театральной» агрессивностью, реакция аудитории (грозными возгласами требующей немедленного ответа, готовой осмеять неудачника или вытолкать его вон с места поединка) также способствовала нагнетанию страстей и, как следствие этого, диспутанты испытывали большое психологическое напряжение, должны были постоянно подавлять в себе чувства стыда и страха[29]. По контрасту отметим, что персонажам «сократического диалога» абсолютно чужд всякий страх, как был он, вероятно, чужд и их прототипам – участникам античного философского

диспута, который по исходной установке имел своей целью совместный поиск истины. Не может быть выведен мотив «страха перед диспутом» и из другого предполагаемого греческого источника – литературной ситуации «беседы царя с восточными мудрецами».

Основные особенности композиции Мп и некоторые существенные черты описываемой в ней ситуации обусловлены ритуальной практикой индийского архаического словесного агона и продолжающей ее исторически традицией теологического или философского диспута. Эллинистические тексты о «беседе царя с восточными мудрецами» не могут считаться источником этих особенностей, поскольку сами они подобных черт лишены и по своему происхождению никак с ритуальным агоном не связаны. Античный сократический диалог, отдаленно связанный, возможно, в своем генезисе с греческой агонистической обрядностью (хотя бы через ту «народно-карнавальную» культуру, влияние которой усматривал в нем М.М. Бахтин[30]), уже у Платона, однако, вполне свободен от архаических черт и отражает практику совершенно деритуализованной философской дискуссии. Он не имеет определенного места действия: Сократ, например, вступает в споры на площади, в частном доме, в тюрьме и т.д., при том что индийский диспут всегда происходит в «собрании»; порядок вопрошания и ответа никак не связан здесь с отношением «гость – хозяин»; не происходит и никакого обращения статусов, так как статусы эти изначально равны и т.д. В силу этого всякая мысль о возможности греческого происхождения жанра «Вопросов Милинды» должна быть, как нам кажется, окончательно оставлена. Анализ композиционного строения памятника в связи с архаическим ритуалом убеждает в автохтонности жанра индийского философского диалога, выявляет его глубокую укорененность в специфической индийской действительности.

Если концептуальное содержание Мп не выходит за рамки религиозно-философской системы буддизма и ее жанр выработан независимо на индийской почве, что же дает основание говорить о встрече в этом памятнике древнеиндийской и античной культур? Не следует ли, так же как и М.Винтерницу, признать, что Мп «ничем не обнаруживает какого-либо знакомства с греческим языком и миром греческой мысли»[31], что все «греческое» в ней сводится к занесенным в текст по какой-то исторической случайности именам Милинды-Менандра и двух его приближенных: Девамантии-Деметрия и Анантакаи-Антиоха?

Большинство авторов все же не спешат со столь скептическим заключением. По мнению А-Ж. Фестужьере, например, позиция Менандра в первом его споре с Нагасеной предопределена античной концепцией личности, опровержению которой как раз и служит приводимый монахом пример с колесницей[32]. А.В. Парибок допускает, что в речи Милинды к Аюпале можно отыскать следы греческой риторики, хотя о влиянии греческой философии на Мп говорить, по его мнению, нет оснований. Окончательному решению вопроса должны еще, по-видимому, предшествовать детальный сравнительный анализ текста и накопление новых фактов. Богатства историко-культурной информации, заложенной в тексте Мп, далеко не исчерпаны. Приведем в подтверждение одно отмеченное нами новое свидетельство знакомства со-

здателей текста с античной культурой как в ее бытовом, так, возможно, и в научно-философском аспекте.

Во второй книге Мп (у А.В. Парибка – II, 4,7, у Т. Рис-Дэвидса – III, 4, 5) Милинда говорит: «Почтенный Нагасена, вы утверждаете, что земля держится на воде, вода – на воздухе, воздух – на пространстве. Мне в это не верится». Тхера взял сосуд с очень узким горлышком, перевернул его и (здесь перевод А.В. Парибка, по его же собственному указанию, условен. Буквально, от начала фразы: «Тхера, набрав воды [сосудом] дхаммакарака...» [*dhammakarakena udakaṃ gahetvā*]) спросил Милинду: «Эту воду воздух держит, государь?» – «Да, почтенный». – «Вот так же, государь, и ту воду воздух держит».

Реалия, упоминаемая в этом отрывке палийского текста, – сосуд дхаммакарака, – была неизвестна, по-видимому, китайским переводчикам Мп, поэтому они и заменили ее хорошо им знакомой чернильницей, в которую Нагасена, для доказательства своего тезиса, обмакивает три пальца, а потом демонстрирует царю, как капли чернил удерживаются между ними силою поверхностного натяжения. Автор английского перевода, Т.У. Рис-Дэвидс, также не мог сказать с уверенностью, что представлял собой этот сосуд[33].

Мы полагаем, что в данном случае речь идет о клепсидре – известном греческом изобретении, разновидности водяных часов. Клепсидра могла иметь вид трубки или цилиндрика, или же круглого сосуда с маленькими отверстиями внизу и вверху. Ее погружали в воду, а затем, закрыв пальцем верхнее отверстие, поднимали, при этом наполнившая клепсидру вода не начинала капать из нижнего отверстия до тех пор, пока верхнее оставалось закрытым. Этим идеально объясняются как выражение *dhammakarakena udakaṃ gahetvā* «набрав воды [сосудом] дхаммакарака [т.е. клепсидрой]», так и последующий вопрос Нагасены. Палийский термин *dhammakaraka*, составляемый словами *karaka* «округлой формы сосуд для воды» и *dhamma* в значении, очевидно, «закон», «правосудие» (в итоге – «сосуд закона» или «правосудия»), представляется вполне подходящим определением этого нового для индийцев греческого приспособления, поскольку в основном своем назначении клепсидра использовалась как водяные часы при судебных прениях.

Примечательнее всего то, что у греков еще в V в. до н.э. засвидетельствовано использование клепсидры для иллюстрации определенного натурфилософского положения. Демонстрируя миниатюрную клепсидру («игрушку ... знакомую всем грекам», как говорит Ж.-П. Вернан), Эмпедокл обосновывал свою теорию дыхания и кровообращения, и в частности то, почему кровь не изливается из пор, которые представлялись ему выходными отверстиями трубок, соединяющих сердце с поверхностью тела[34]. Итак, буддистам–создателям Мп не только была известна такая характерно греческая реалия, как клепсидра (причем и в ее роли атрибута судебных прений, откуда термин *dhammakaraka*), но они, очевидно, заимствовали у греческих философов (для чего, разумеется, необходимо было сходиться с последними в беседах и диспутах) и специфический прием демонстрации этого ме-

ханизма для доказательства конкретного натурфилософского тезиса, ибо, по существу, и Эмпедокл, и Нагасена, демонстрируя клепсидру, утверждают одно и то же: воздух силой своего давления может «держать» жидкость, препятствовать ее вытеканию.

Возможно, именно этот пример и указывает, в какой сфере нужно искать следы до сих пор скорее интуитивно ощущаемого специалистами, но, по существу, остающегося неуловимым греческого влияния в Мп. Многих поражала «легкость и живость изложения» философских проблем в «Вопросах Милинды», не свойственная каноническим текстам[35], во всяком случае — весьма в них редкая[36]. Эти «легкость и живость» стиля достигаются в немалой мере за счет постоянного использования «параллелей» или «примеров», почерпнутых из обыденной жизни. Я. Хонда называет свойственный Мп способ доказательства, при котором «многочисленные параллели более действенно убеждают собеседника... чем логические аргументы», — «типично индийским» [37]; с другой стороны, Р. Басу, например, видит в том же обильном использовании «примеров» для разъяснения буддийских истин свидетельство обращенности Мп к неподготовленной, не-буддийской, как он полагает, — греческой аудитории[38].

Разумеется, аналогии или «примеры», иллюстрирующие космологические и философские концепции, издавна известны индийской культуре. На наш взгляд, Мп выделяется интенсивностью использования этого приема (в первых книгах едва ли не за каждым ответом Нагасены следует просьба Милинды: «Приведи пример»). Отличительной чертой Мп является, возможно, и характер объектов сравнения. Обычный для индийской философской литературы набор «примеров» представляется нам довольно ограниченным и стандартизованным; в нем фигурируют лишь немногие артефакты, преимущественно из обихода традиционной сельской культуры (например, горящий масляный светильник, глиняный горшок в процессе изготовления его гончаром и т.п.). Однако автор «Вопросов Милинды» словно бы непосредственно, не опираясь на традицию, черпает из повседневного быта свои бесконечные «аналогии», объектами которых служат самые разнообразные созданные руками человека изделия и конструкции, представляющие уже развитую городскую культуру (помимо упомянутой клепсидры Нагасена говорит, например, о дворце Милинды, сооруженном из бревен и глины усилиями многих мужчин и женщин; о «зажигательном камне» фокусирующем солнечные лучи; об океанских грузовых кораблях до ста локтей в длину, нагруженных товарами, и т.д.). Однако свободная апелляция к разнообразным аналогиям из сферы производственной деятельности человека и является в высшей степени характерной для античного философского мышления[39]. Иначе говоря, представляется целесообразным искать следы греческого влияния в «Вопросах Милинды» не в области философских концепций или жанровой формы, но в той области, в которой две генетически чуждые философские традиции, представляющие разные культурные миры, встречаясь на уровне устного общения, скорее всего могут действительно позаимствовать что-либо друг у друга, — а именно в области техники философской аргументации.

Примечания

[1] О необходимости перевода Мп в нашей научной литературе говорилось давно (например: «Остается сожалеть, что этот выдающийся памятник до сих пор не переведен на русский язык». – *Топоров В.Н.* Дхаммапада и буддийская литература. – Дхаммапада. М., 1960, с. 30), но только сейчас эта работа, требующая многосторонней подготовки, нашла компетентного исполнителя.

[2] *Weber A.* Die Griechen in Indien. – Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1890, c. 927.

[3] См.: Предисловие С. Леви – *Specht E.* Deux traductions chinoises du Milindapañho. – Transactions of the IX International Congress of Orientalists. Vol. I. L., 1893, c. 518–519; Предисловие Л. Фино – Les Questions de Milinda. Milinda-pañha. Traduit du pâli avec introduction et notes par L. Finot. P., 1923, c. 14–15; *Rahder J.* Groot-Indie. Utrecht, 1930, c. 10.

[4] *Tarn W.W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1938, c. 416–436.

[5] *Gonda J.* Tarn's Hypothesis on the Origin of the Milindapañha. – Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava. Fasc. 1–3, ser. IV, vol. 2, Leiden, 1949, c. 44–62.

[6] См.: *Woodcock G.* The Greeks in India. L., 1966, c. 95–96. Находя гипотезу У. Тарна «плодотворной», автор видит, кроме того, в Мп «сократическую форму» и «платоновский дух», а в Нагасене – «буддиста-грека», «знавшего Платона в подлиннике» и «блестяще владевшего сократическим методом».

[7] *Basu R.* A Critical Study of the Milindapañha. Calcutta, 1978, c. 2–4.

[8] *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur. Bd. 2, Hf. 1, Lpz., 1913, c. 140–141; *Rhys Davids T.W.* Milinda. – Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. VIII. Edinburgh, 1915, c. 631; *Gonda J.* Tarn's Hypothesis, c. 54–57.

[8] *Tarn W.* The Greeks, c. 416.

[10] *Festugière A. J.* Trois rencontres entre la Grece et l'Inde. – Revue de l'Histoire des Religions. T. CXXV, № 1, 1942–1943, c. 32; *Хосроев А.Л.* К проблеме историчности персонажей коптского романа об Александре: . Менандр. – ПП и ПИКНВ. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1983, ч. 2, с. 60.

[11] Даже Я. Хонда заявил, например, что он отнюдь не исключает полностью возможности существования «греческого оригинала» Мп, а лишь считает аргументацию У. Тарна в пользу этого недоказательной (*Gonda J.* Tarn's Hypothesis, c. 61).

[12] Там же, с. 55–56.

[13] *Кёйпер Ф.Б.Я.* Древний арийский словесный поединок. – *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 47–100; *Heesterman J.C.* The Return of the Veda Scholar (samāvartana). – Pratidānam. The Hague – Paris, 1968, c. 436–447; о связи «словесного поединка» в индийской традиции с архаической обрядностью «универсального обмена» см. также : *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya*. – Паремиологические исследования. Сб. ст. М., 1984, с. 21–22.

[14] О брахмодья см.: *Renou L.* Sur la notion de Brahman. – Journal Asiatique. Vol. 236–237, 1948–1949, c. 22–46; *Heesterman J.C.* On the Origin of the Nāstikas. – Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner. Wien, 1968, c. 172–175; *Johnson W.* On the RgVedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I, 164, 20–22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium. – JAOS. Vol. 96, № 2, April–June 1976, c. 248–258; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya*.

[15] Такова, например, ситуация сказания об убийстве Джарасандхи (Мбх, II, 19–22), где магадхский царь готов вступить с Кришной и Пандавами, явившимися к нему в облике брахманов-снатаков, в «словесное состязание», но они открывают ему свое кшатрийство и вызывают на боевой поединок. В тексте дважды использованы части формулы, обычно служащей для противопоставления словесного («брахманского») и «кшатрийского» агона: «Говорите! – обращается Джарасандха к пришельцам, которых он принимает за брахманов-снатаков. – Ведь могущество брахманов заключено в их речи». На это Кришна, открыв царю подлинный статус пришедших, отвечает: «Могущество кшатрия – в его руках, не для него могущество слов» (Там же, 19).

[16] *Heesterman J.C.* The Return, с. 441–445.

[17] The Śatapatha Brāhmaṇa (trans. by J. Eggeling). Pt. V. Delhi, 1963, с. 112–115; *Heesterman J.C.* The Return, с. 446–447; об обращении статусов «кшатрий – брахман» в «доклассической» обрядности см. также: *Heesterman J.C.* Brahmin, Ritual and Renouncer. – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Bd. VIII, 1964, с.7–8.

[18] *Heesterman J.C.* The Return, с. 446–447.

[19] Судя по нарративным текстам, церемониальный визит с целью агона, в частности и словесного, совершался на колеснице; она же фигурирует в таких обрядах, пережиточно сохраняющих «доклассическую» структуру, как раджасуя или самавартана (*Heesterman J.C.* The Return, с. 440–541).

[20] В нарративах ставкой при словопрении нередко служит жизнь, к сопернику обращается, например, угроза, что, проиграв, он лишится головы (*Heesterman J.C.* The Return, с. 444; мотив обезглавливания вообще играет заметную роль в «доклассической» агонистической обрядности и в сопутствовавших ей архаических «демоноборческих» мифах, см.: *Heesterman J.C.* The Case of the Severed Head. – WZKSOA. Bd. XI, 1967, с. 22–43).

[21] *Heesterman J.C.* The Return, с. 445.

[22] Nāgasena-Milinda-rājā-pañhā niṭṭhitā. Правильный перевод фразы впервые дает А.В.Парибок. Т.Рис-Дэвидс ее читал: «Закончены вопросы Милинды к Нагасене» и воспринимал как колофон, вследствие чего даже разбил вторую книгу на две меньшие (II и III в его нумерации), см.: The Questions of King Milinda, transl. from the Pāli by T.W. Rhys-Davids. Oxf., 1890, pt. 1, с. 99; отсюда разница в номерах книг и глав между палийским текстом в издании Тренкнера и переводом А.В. Парибка – с одной стороны, и переводом Т.Рис-Дэвидса – с другой.

[23] С позиции буддийской этики Нагасена и пытается отказаться от даров царя, но тот уговаривает мудреца согласиться и тем самым оградить его и себя от народных пересудов, что Нагасена, передавший царю своё знание, не получил, мол, от него никакого вознаграждения (Книга II, «Завершение беседы»; по Т.Рис-Дэвидсу – III, 7, 17, The Questions, с. 135). Возможность таких пересудов как раз и вытекает из древних, добуддийских представлений о сообщении знания как акте универсального обмена.

[24] Ср. примеч. 19, а также, например, Мбх (Бомбейское издание), XIII, 36, 2, где Индра под видом отшельника-брахмана прибывает на колеснице к дайтье Шамбаре, чтобы задавать ему вопросы и принять от него тайное знание.

[25] Об этом сюжете см. также: *Васильков Я.В.* «Махабхарата» как исторический источник (к характеристике эпического историзма). – НАА. 1982. № 5, с. 56–57.

[26] Мбх, III, 97. Подвижник Агастья наносит визит царю-демону Илвале, чтобы получить от него богатство. Илвала пытается убить гостя посредством мрачной practical joke: он скармливает Агастье превращенного в жареного козла своего брата Ватапи с

тем, чтобы после, произнеся оживляющее заклинание, воскресить его; тогда Ватапи, приняв собственный облик, разорвал бы подвижника изнутри. Однако Агастья тотчас переваривает съеденного Ватапи. Посрамленный Илвала соглашается дать Агастье богатство при условии, что тот угадает, какие именно предметы назначены хозяином ему в дар. Агастья указывает прежде всего на колесницу, которую тут же силою своего волшебства превращает в чистое золото. На этой нагруженной богатствами золотой колеснице мудрец и возвращается домой.

27 Все цитаты из Мп даны в переводе А.В.Парибка.

28 См., например: Мбх.,III, 132–134.

29 *Sierksma F. rtsod-pa:* the Monachal Disputations in Tibet. – IIJ. Vol. VIII, 1964, № 2, с. 132–137; 139–141. Ф.Сирксма, основные интересы которого лежат в области добуддийской культуры Тибета, полагал, что ритуальная агрессивность участников тибетского «монашеского диспута» обусловлена наложением на заимствованную из Индии практику философской дискуссии (в которой, по его мнению, не было подобных «агонистических» черт) психологии и обычаев тибетских кочевников (там же, с. 142–151). Это предположение не было, впрочем, подкреплено весомыми фактами. Например, Ф. Сирксма подчеркивал, что тибетским *rtsod-pa* 1) «схватка, битва», 2) «диспут» передано при переводе «нейтральное» санскритское *vāda*. Но, по данным новейших исследований ведийской культуры, санскр. *vivāc-*, *(vi) vāda* изначально означало не просто «беседу», а именно словесный агон, см., например: *Kuiper F.B.J.* Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam, 1979, с. 22–23, 49, 191; ср.: *Топоров В.Н.* Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы (к вопросу об индоевропейских истоках). – Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 117–118.

30 *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М., 1979, с. 125–126, 152–153.

31 *Wintemitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur, с. 141.

32 *Festugière A. J.* Trois rencontres, с. 45–51.

33 The Questions, pt. 1, с. 106.

34 Историческая психология и возникновение философии. Беседа с Ж.-П.Вернаном. – Вопросы философии, 1969, № 9, с. 149; ср. *Рожанский И.Д.* Античная наука. М., 1980, с. 56.

35 *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur, с. 141; The Questiona, с. 14.

36 Я.Хонда отмечает, что в палийских текстах и в самом Каноне порой встречаются «живые и привлекательные композиции», как, например, диалог Паяси с Кумара-Кассапой в Дигханикае (№ 23), но тут же противопоставляет «яркость и живость» изложения в первых трех книгах Мп обычному «многоречивому стилю буддийских текстов» (*Gonda J.* Tarn's Hypothesis, с. 60).

37 Там же, с. 59.

38 *Basu R.* A Critical Study, с. 1.

39 Историческая психология, с. 149–150.

М.М. Елканидзе

ПРОБЛЕМА РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА НА ЛАНКЕ

При рассмотрении проблемы распространения и восприятия какого-либо учения (в данном случае – буддизма) в другой культуре (под ней здесь имеется в виду прежде всего некоторый район, пространственно отделенный от места возникновения учения) необходимо учитывать, что, для того чтобы это учение могло быть воспринято, между взаимодействующими культурами должна существовать определенная однородность, которая обеспечивала бы возможность коммуникации между ними. В культуре-реципиенте также должны сложиться исторические условия, сходные с теми, которые существовали в исходной культуре в момент возникновения учения. Это дает основание при рассмотрении проблемы распространения и истории буддизма за пределами региона его возникновения использовать некоторые характеристики социальной структуры и организации общества данного региона в соответствующий исторический период в качестве своеобразных типологических эталонов для выявления сходных характеристик в обществах-реципиентах буддизма.

Распространение буддизма на территорию какой-либо культуры по отношению к историческому, имманентному для нее процессу складывания предпосылок для его восприятия могло быть фактом внешним и в значительной мере случайным. В связи с возможностью отсутствия этого внешнего факта в истории той или иной культуры правомерна постановка вопроса о возникновении в рамках культуры-реципиента учений или явлений, по своему содержанию и значению аналогичных буддизму. Это дает основания для определения буддизма не только в терминах породившей его культуры, но и с более общей методологической точки зрения.

В то же время обращение культуры к какому-либо инокультурному феномену и его активное восприятие в ней есть факт неслучайный и требует своего объяснения, исходя из обусловивших его исторических особенностей развития этой культуры.

Период, предшествовавший возникновению буддизма в Индии, характеризовался, по наблюдениям исследователей, состоянием социальной напряженности в традиционном обществе из-за обострения проблемы распределения материальных благ[1]. Сходные явления, судя по данным источников, происходили и на Ланке. Начало распространения буддизма на территории острова ученые относят к III в. до н.э. Этим временем датируются самые ранние надписи, обнаруженные на острове. Они повествуют о дарениях буд-

дийской сангхе пещер, что указывает на наличие на острове буддистов. Так же датируется распространение буддизма на Ланку и согласно официальной версии: благодаря деятельности специальной буддийской миссии, возглавленной тхерой[2] Махиндой и посланной на Ланку индийским императором Асокой[3] для обращения ее жителей в буддизм после III Буддийского собора в Паталипутте.

Состояние социальной напряженности в древнеланкийском обществе в период распространения там буддизма было вызвано нарушением равновесия между объемом фонда пригодных для обработки земель, с одной стороны, и количеством населения – с другой, или, по словам сингальского ученого Г. Обейесекере, «между экологией и демографией» [4].

Сравним материал историй о легендарных посещениях острова самим Буддой и обращении им обитателей острова в буддизм. Эти истории содержатся в двух самых ранних письменных исторических текстах ланкийской культуры – «Дипавамсе» [5] (далее сокращенно Дпв), датируемой IV в. н.э. (см. Дпв, I; II; XV, 34–73; XVII, 11–74) и «Махавамсе» [6] (далее – Мхв), датируемой V – началом VI в. н.э. (см.: Мхв, I; XV, 57–165). В этих историях пришествия Будды происходят в ситуациях, характеризующихся различными соотношениями между экологическими и демографическими факторами, определявшими развитие древнеланкийского общества. В одних случаях вследствие определенных природных бедствий, засухи (*dubbuṭṭhiya*: Дпв, XV, 49–50) или голода (*dubbhikkha*: Дпв, XV, 49–50), в социуме возникает ситуация социальной напряженности, характеризующаяся относительным перенаселением. В других случаях об этом свидетельствуют конфликтные ситуации, развертывающиеся на острове перед тем или иным пришествием Будды: например, междоусобную борьбу вели две группировки нагов[7] (Дпв, II, 4–10:Мхв, I, 44–70); между двумя братьями-царевичами возник спор (*vivāda*: Дпв, XV, 56) или война (*yuddha*: Мхв, XV, 128–129). В некоторых случаях ситуация социальной напряженности, предшествующая пришествию Будды, возникает вследствие природных бедствий, создающих непосредственную угрозу самому существованию социума: например, лихорадки (*pajjara*: Дпв, XV, 40) или мора (*roga pajjaraka*: Мхв, XV, 60).

Невозможность подтверждения индивидами их социальной идентичности в существующих рамках социума обусловливала в период социальной напряженности их обращение к архаическим культурным представлениям, связанным с той или иной территорией, рассматриваемой как исходная для культуры социума. Так, по материалам текстов Дпв и Мхв можно отметить несколько случаев таких обращений древних ланкийцев:

1) ланкийский царь Виджая отправляет посла за своим преемником в город Сихапуру (Западная Индия) (Дпв, IX, 42–44; Мхв, VIII, 1–17);

2) ланкийский царь Пандувасудэва вступает в брак с принцессой из рода Сакьев, прибывшей на Ланку из Индии (Дпв, X, 1–2; Мхв, VIII, 18–28).

3) ланкийский царь Деванампиятисса в период, непосредственно предшествовавший миссии Махинды, отправляет посольство ко двору Асоки с дарами по случаю своей абхисеки[8]; принимает ответное посольство с дарами, после чего совершает повторную абхисеку, делающую его царский статус еще более священным (Дпв, XI, 14–40; Мхв, XI, 7–42).

Обращение членов ланкийской культуры к буддизму, явлению культурной традиции одного из районов Индии, рассматриваемого как исходный для ланкийского общества, происходит в один из периодов социальной напряженности. Обращение к архаическим культурным представлениям в период социальной напряженности в социуме носило дополнительный характер. Его целью было восполнение недостаточности социального функционирования субъекта в обществе. Мы квалифицируем такое обращение как религиозное.

Так, в историях о пришествиях Будды на Ланку с обращением к Будде связано «снятие» ситуаций социальной напряженности, а также и вызывавших такие ситуации-состояний диспропорции между экологией и демографией. Например, Гиридипа, место, куда Будда во время своего первого пришествия переселяет яккхов, раккхасов и писачей[9], описывается в тексте Дпв как превосходящее Ланку по ряду экологических показателей: «Затем [он подумал о] другом острове, похожем на этот (Ланку), с долинами, похожем во всех отношениях, с реками, горами и озерами, чистом острове Гири, напоминающем землю Ланки. [Он был] лишенным опасностей, защищенным окружающим [его] океаном, с обилием пищи и зерна, с благоприятным климатом, равнинами, покрытыми свежей зеленой травой, прекрасным Гиридипа, превосходящим этот [остров Ланку]. [Гиридипа был] прекрасным и удобным, с зелеными прохладными садами и лесами, красивым; Там были деревья, множество растений и плодов; он был уединенным и не имел хозяина» (Дпв, I, 67–70).

Архаический характер культурных явлений, к которым обращаются в период социальной напряженности в социуме, обусловливает их практическую неизменяемость при функционировании в современном деятельностном контексте социума, чужеродном им. Формируется также и установка на неизменяемость, обусловленная их повышенной авторитетностью в социуме. Все это приводит к тому, что многие заимствованные из Индии культурные феномены продолжают сохраняться в ланкийской культуре долгое время после того, как они исчезли в Индии. Поэтому исследователи выделили как характерную черту ланкийской культуры ее консерватизм[10].

Конфликтные ситуации, возникавшие в древнеланкийском обществе в период распространения на Ланку буддизма, касались вопросов собственности и власти. Таким, например, был конфликт, возникший между супругой царя Деванампиятиссы и его младшим братом Маханагой. «Младший брат Деванампиятиссы, наместник царя, Маханага был дорог своему брату. Супруга царя, глупая женщина, мечтавшая о царском сане для своего сына, постоянно думала, как бы убить наместника. Когда он строил водоем Тараччха, она послала [ему] отравленный плод манго, положив его среди других плодов сверху. Ее маленький сын, который пошел [туда] вместе с наместником, съел тот плод манго, лежавший в корзине сверху, и умер» (Мхв, XXII, 2–5).

Описание Гиридипы, куда Будда переселяет яккхов, раккхасов и писачей, как превосходящего Ланку по ряду экологических показателей, так-

же свидетельствует о напряженности в наследовании собственности в те времена.

В результате конфликта между супругой Деванампиятиссы и его младшим братом Маханага бежит в южный район острова – Рохану (Мхв, XXII,6).

Все это позволяет сделать следующие выводы:

1) социальная напряженность, возникшая в древнеланкийском обществе в период распространения на Ланку буддизма, характеризовалась состоянием относительного перенаселения;

2) эта ситуация разрешалась сегментацией социума и расширением его границ. При сегментации социума в нем происходило обособление по какому-либо признаку некоторых групп населения, а затем эти группы мигрировали на другую территорию.

Сегментация социума сопровождалась аналогичной сегментацией системы религиозных представлений. В ситуации относительного перенаселения в социуме актуализировалась ограниченность могущества богов традиционного пантеона. На новых территориях возникали новые манифестации традиционных божеств, противопоставлявшиеся исходным манифестациям как более сильные. Так, по данным Б.Пфаффенбергера, проводившего исследования в тамильских деревнях района Джаффны, боги, считающиеся в одних деревнях «саморожденными» (*tāṉtōṉṟi teyvaṅkaḷ*), в других, соседних с ними, могут относиться к категории так называемых «приглашенных» (*kūppīu ṭeyvaṅkaḷ*)[11]. Согласно данным Г.Обейесекере, хотя компетенция каждого из так называемых богов-охранителей Ланки распространяется на всю территорию острова, тем не менее каждый из них имеет свой «домен», где его могущество рассматривается как проявляющееся в наивысшей степени. Такими «доменами» являются: для бога Самана – Ратнапура, для Вишну – Девундара, для Сканды – Катарагама, для Наты – Тотагамува, для Паттини – Навагамува[12]. Таким образом, возникновение новой манифестации традиционного божества пантеона можно рассматривать как явление, эквивалентное по своему значению обращению к архаическому божеству. Одной из таких манифестаций традиционных божеств социума был бог Муруган. Он рассматривается как манифестация бога Сканды, сына Шивы[13]. Рассмотрение «обращения к Муругану» в одном типологическом ряду с «обращением к Будде» позволяет нам использовать материал этнографических описаний социумов, в которых наблюдается обращение к Муругану, для более полной характеристики состояния ланкийского общества в период распространения в нем буддизма.

По данным Б.Пфаффенбергера[14], в социальной организации тамильских деревень района Джаффны ведущую роль играют представители земледельческой касты веллалов. Остальные касты занимают по отношению к ним подчиненное положение. Боги деревенского пантеона подразделяются на «приглашенных» и «саморожденных».

«Приглашенные» – это боги священных текстов. Они трансцендентальны, не вмешиваются в повседневную жизнь индивидов, не проявляют интереса к мирским делам. «Приглашенные» боги обладают «благодатью» (*aruḷ* или *aruḷcakti*). *Aruḷ* охраняет от злых духов, болезней, несчастий, способствует благосостоянию индивида, обеспечивает безопасность, урожаи, сча-

стье; *aruḷ* – условие процветания и плодородия. Согласно деревенским представлениям, *aruḷ* распространяется только на лиц, которые находятся в состоянии ритуальной чистоты, и не действует на ритуально нечистых.

«Саморожденные» боги образуют так называемый прагматический ритуальный комплекс. В отличие от «приглашенных» они имманентны, активны и довольно недоброжелательны. «Саморожденные» боги, вселяясь в индивида, подобно духам, вызывают болезнь или состояние неблагополучия, нарушая тем самым ритуальную чистоту индивида. Для того чтобы «очиститься», индивид должен совершить ритуальное жертвоприношение «саморожденным» богам.

Поклонение «приглашенным» богам считается привилегией высшей касты веллалов. В Джаффне ритуалы, обращенные к «приглашенным» богам, организованы так, чтобы поддерживать доминирующее положение веллалов в социальной структуре общества. Ритуал обращения к «приглашенным» богам может совершаться только представителем касты брахманов в храмах священных текстов *(ākama kōyilkaḷ)*. Распространяемая «приглашенными» богами «благодать» вступает в силу только по отношению к владетелям храма, которые платят за ритуал. Почти все храмы «приглашенных» богов в Джаффне принадлежат веллалам. Члены более низких каст в храмы «приглашенных» богов не допускаются.

Ритуалы, обращенные к «саморожденным» богам, совершаются также и в домах веллалов. Их цель – сделать дом пригодным для распространения дарующей плодородие «благодати» «приглашенных» богов. Однако эти ритуалы совершаются слугами веллалов, выполняющими таким образом роль посредников и становящимися вследствие этого ритуально нечистыми.

В условиях социальной напряженности актуализуется ограниченность могущества богов внутридеревенского пантеона. Они обладают силой только на очень незначительной территории. «Благодать» «приглашенных» богов не распространяется далее чем на один километр от их святилищ. «Саморожденные» боги господствуют обычно только в границах небольшого поселения членов родственной группы, и их сила не простирается за пределы одной деревни.

Проявление ограниченности могущества богов внутридеревенского пантеона оказывает влияние на ритуальное поведение членов социума. У членов низших социальных слоев возрастает потребность обращения к наиболее могущественным божествам пантеона. Они пытаются разрушить существующее различие между «саморожденными» и «приглашенными» богами. Иные основывают храмы, открытые для членов всех каст, и утверждают, что их бог не «саморожденный», а великий бог священных текстов.

В религиозных представлениях членов низших каст возникает новая манифестация верховного божества традиционного пантеона. Она создается путем слияния культов различных божеств и вытеснения одного образом другого. Так, в частности, члены более низких каст в рассматриваемом примере переопределяют Сканду как Муругана, т.е. «приглашенного» бога как «саморожденного». Однако Муруган для них – не обычный «саморожденный» бог какой-то деревни. Он имеет достаточно высокий статус и совмещает в себе черты «саморожденного» и «приглашенного» бога. Обра-

щение к Муругану подчеркивает стремление его адептов утвердить свое единство с исходным социумом.

Для веллалов характерно отделение новой манифестации божества от исходной. Например, веллалы в Джаффне противопоставляют Муругана Сканде и богам внутридеревенского пантеона. Они называют святилища Муругана в районе Джаффны святилищами Сканды, поскольку для них единственно подлинное святилище Муругана расположено на юге острова в Катарагаме. Веллалы также протестуют против включения элементов храмового ритуала Сканды в ритуалы, связанные с Муруганом. Они стараются идеологически дискредитировать формы, в которых осуществляются попытки обращения членов более низких каст к высшим божествам традиционного пантеона деревни. Описанное противопоставление является идеологическим средством сохранения господствующего положения определенной социальной группы в системе социальной организации общества.

Вместе с тем в условиях социальной напряженности в социуме члены высших каст начинают непосредственно обращаться к божествам, к которым (ввиду их ранга в пантеоне) они ранее обращались лишь при помощи посредников. Такое непосредственное обращение связано с усилением ритуального принижения статуса субъекта. Веллалы наряду с членами низших каст участвуют в паломничестве к культовому святилищу Муругана. При этом в ритуалах, связанных с Муруганом, они нарушают нормы межкастового общения, принятые в повседневной жизни. И хотя они и высказывают свое негативное отношение к такому нарушению правил, тем не менее говорят, что «бог требует этого». Аналогичный отказ от повседневных норм межкастового общения наблюдается и во время паломничества к буддийским культовым центрам[15].

При обращении к буддизму Будда первоначально также рассматривался как одна из манифестаций традиционного божества. Так, в варианте истории о борьбе с яккхами, содержащемся в Дпв , он назван «яккхой» (Дпв, I, 54, 65).

Противопоставление буддизма системе традиционных верований проявляется в различных формах. Так, жители деревни, обслуживающие земли, принадлежащие буддийскому монастырю *(вихаре)*, имеют в представлениях членов социума более низкий статус, чем жители, обслуживающие земли храмов небуддийских божеств *(девале)*, и поэтому первые часто отказываются признавать свою связь с вихарой. Вступление в сангху также традиционно рассматривалось в ланкийской культуре как необратимое[16].

В системе представлений членов социума новому божеству придавался статус верховного. Например, Будда рассматривается как верховное вместилище силы и власти. В то же время в наши дни отмечается обращение буддистов к культу Муругана[17]. Придание новому божеству статуса верховного было, на наш взгляд, обусловлено дополнительностью значения, которое имело обращение к нему в социуме. Высший статус нового божества также может быть объяснен тем, что объектом религиозного переопределения является высшее божество традиционного пантеона. Об утверждении верховного характера (статуса) Будды в начальный период распространения буддизма на острове свидетельствуют: 1) определение его в Дпв как

«якkхи, обладающего большой силой и великими способностями» – «*yakkho va mahiddhi mahānubhāvo*»(Дпв, I, 54); 2) названия в Дпв историй, в которых Будда сталкивается с персонажами традиционных добуддийских верований: «*Подчинение* яккхов» (Дпв, I, 81) (подчеркнуто нами. – *М.Е.*) и «*Подчинение* нагов» (Дпв, II, 50) (выделено нами. – *М.Е.*).

С появлением дополнительного верховного божества в структуре пантеона происходит увеличение числа уровней его иерархии. Это создает модель легитимации относительного понижения могущества традиционных божеств, которое в этом контексте объясняется за счет появления в структуре пантеона еще одного, более высокого уровня. Часть могущества (силы) традиционного божества оказывается как бы сосредоточена в верховном божестве, которое рассматривается как высшее вместилище силы и власти. Как таковое в процессе ритуальной практики оно оказывается неразрывно связанным с божествами более низких уровней. Восстановление могущества божеств в условиях расширившегося «сверху» традиционного пантеона происходит за счет того, что обращение к ним начинает осуществляться исключительно вместе с обращением к другому божеству, высшему по отношению к ним. Так, по данным Г. Обейесекере, для того чтобы обратиться к божеству одного уровня, необходимо предварительно испросить разрешения у божества более высокого уровня (вместе с тем обратного порядка – снизу вверх – не существует)[18]. Тот же Г. Обейесекере отмечает, что в ланкийской ритуальной практике высшие божества (Будда, боги-охранители острова), святилища которых расположены за пределами деревни, представлены в молитвах и ритуалах, совершаемых в пределах деревни и обращенных к местным богам, а все локальные деревенские культы – также в ритуалах, совершаемых в местах поклонения высшим божествам за пределами деревни[19].

Всеобщий характер, который принимает обращение к новому верховному божеству, связанному с архаической культурной традицией социума, вводит для религиозного поведения членов социума новое измерение, в результате чего негативная характеристика этого поведения делается формальной (условной).

Очевидно, что в ситуации социальной напряженности в социуме обращение к той или иной архаической традиции осуществлялось членами различных социальных группировок и слоев общества и в разные исторические периоды. Об этом свидетельствуют: 1) факты обращения ланкийских правителей в целях легитимации власти к культурно-историческим традициям различных районов Индии (см.: Мхв, VIII, 1–17; 18–28; XI, 7–42); 2) представленность в древнеланкийской культуре рассматриваемого периода нетрадиционных религиозных течений и культов различного рода, возникших на территории Индии: помимо буддизма можно отметить также джайнизм и адживикизм; ср. также культ так называемой «западной царицы»[20].

В этом контексте сфера функционирования в обществе той или иной инкорпорированной религиозной системы была ограниченной. Так, по-видимому, обращение к буддизму ланкийских правителей в III в. до н.э. имело еще в значительной мере частный характер и не может рассматриваться как свидетельство внимания к нему широких масс населения древнеланкий-

ского общества. Один из информаторов современного немецкого ученого П. Вирца дал тому периоду такую оценку: «В те времена люди еще не были буддистами, не интересовал их и Будда, хотя они о нем слышали»[21].

Нарушение нормального функционирования системы традиционных отношений в социуме в период социальной напряженности приводит к ее формализации. В таком виде она используется в текстах для описания и легитимации практической деятельности индивидов, выходящей за рамки традиционных норм. Таким образом, формализованная система добуддийских представлений оказывается языком, служащим для выражения отношений, связанных с распространением буддизма. Она становится традиционной[22] идеологией социума.

В качестве примера рассмотрим текст Мхв, XXV, 98–111. В нем говорится, что после победы в войне против тамильского правителя Элары другой ланкийский царь из южного района острова, Дуттхагамани «не знал счастья, помня об убийстве бесчисленного множества *(akkhohiṇī)* живых существ. Араханты[23] Пиянгудипы[24], узнав об этой его мысли, послали восьмерых арахантов, чтобы успокоить господина. Те, прибыв в среднюю стражу ночи, опустились у ворот дворца. Известив о прибытии, они взошли на террасу дворца. Великий царь, поприветствовав их, усадил, выказал им всяческое уважение и спросил о причине их прибытия. "Мы посланы сангхой Пиянгудипы, о повелитель людей, чтобы утешить тебя". И царь снова сказал им: "Как же, почтенные, будет мне успокоение, когда мои действия стали причиной убийства бесчисленного множества живых существ?" "Из-за этих деяний нет тебе препятствий на пути на небо. Только полтора живых существа было убито здесь тобой, о повелитель людей: один стал под защиту, другой [утвердился] в пяти принципах, остальные, неверные и аморальные, рассматривались как животные"...»

Редуцирование числа убитых с бесчисленного множества до полутора указывает, что легитимация убийства осуществляется путем соотнесения его с неким прошлым культурным текстом. Хотя приведенный эпизод относится ко времени, когда буддизм уже был распространен в древнеланкийском обществе, в данном случае мы рассматриваем текст, извлекаемый из памяти культуры, возникновение которого относится к архаическому периоду истории общества. В этом контексте соотнесение убитых с буддистами, имевшими в тот период отрицательную характеристику, «снимало» греховность убийства. Использование же для легитимации образа убитых животных указывает на соотнесение легитимируемых (т.е. нетрадиционных) действий с системой традиционных представлений, в которой определяющую роль играла парадигма[25] жертвоприношения.

Тот факт, что буддисты, имеющие в повседневной жизни негативную характеристику, описывались в тексте, указывал на то, что целью этого описания было сохранение и закрепление такого их положения в системе представлений социума. Положительный момент их негативной характеристики в тексте состоял в том, что обращение индивида к буддизму становилось крайним видом жертвоприношения. Это выражалось в максимальном принижении этим индивидом своего статуса при обращении к буд-

дизму. В свете источниковедческого анализа, учитывающего влияние прагматики текстовой деятельности на культурное значение представленных в тексте явлений, между буддизмом и системой традиционных представлений какого-либо разрыва не наблюдается.

С расширением рамок социума, как территориальных, так и культурных, в результате обращения к архаической традиции ситуация социальной напряженности, а также религиозная, являющаяся формой ее выражения, перестают существовать.

Определение божества, связанного с архаической культурной традицией исходного ареала социума, как наиболее могущественного (а религиозной системы – как наиболее эффективной), обусловило возникновение у социальной группы, претендующей на главенствующее положение в системе социальной организации стремления к монополизации его культа (религиозной системы). Такая монополизация была идеологическим средством утверждения главенствующего положения субъекта в системе социальной организации общества.

Одним из результатов такой монополизации явилось то, что членство в буддийской общине стало преимущественной прерогативой членов главенствующей социальной группы. Так, в ланкийском обществе прием в сангху оказался подчинен принципам родственной и сословно-кастовой организации. Например, по данным Х.-Д. Эверса, 51% монахов, получивших первое посвящение в Малватта-вихаре на Ланке, находились в тех или иных родственных отношениях с главным монахом вихары *(vihārādhipati)*. При этом 78% из них наследовали храмовые земли, в то время как из монахов, не связанных с главным монахом родственными отношениями, земельные наделы наследовали лишь 18%[26]. Согласно Г. Обейесекере, каждая из существующих на Ланке буддийских никай[27] становится кастово однородной и внутренне стратифицированной[28].

В условиях религиозной неоднородности общества монополизация какой-либо религиозной системы сопровождалась утверждением ее главенствующего положения по отношению к другим и, таким образом, превращением ее в идеологию. Такую тенденцию претерпевали многие распространенные в древнеланкийском обществе религиозные системы. Самые ранние из описываемых в различных текстах событий соотносятся со II в. до н.з. Они свидетельствуют о борьбе в тот период между социальными субъектами, в ходе которой разные религиозные системы оказывались конкурирующими.

В результате этой борьбы происходит в то время возвышение буддизма. Оно было обусловлено победой определенной, по-видимому, более сильной социальной группировки. В случае победы какой-либо другой группировки могло бы произойти возвышение и идеологизация другой религиозной системы, например джайнизма. В текстах содержатся сведения о самопротивопоставлении джайнов верховной власти правителя-буддиста. Так, например, в Мхв сообщается, что, когда во время правления царя Ваттагамани Абхаи в I в. до н.э. он, потерпев поражение в битве со вторгшимися на остров тамилами, вынужден был бежать, нигантха[29] Гири, увидев его, высмеял, закричав: «Большой черный лев бежит!» (Мхв, XXXIII, 43).

Так же, по данным комментария к Мхв «Вамсаттхаппакасини» (составлен в XI – XIII вв.), во время правления царя Кхаллатанаги (109–103 гг. до н.э.) три царевича решили захватить власть в Анурадхапуре. Когда их попытка провалилась, они укрылись в джайнском монастыре и предали себя сожжению[30]. Использование заговорщиками в данном случае в качестве убежища джайнского храма указывает на то, что оппозиция верховной власти выражалась также в противопоставлении идеологий.

В контексте социальной борьбы важное значение приобретало распространение и утверждение идеологии доминирующей группировки в пространстве. С распространением буддизма становится связанной и политика утверждения главенствующего положения субъекта в обществе. Во II в. до н.э. правитель Махагамы Какаваннатисса подчинил княжества Серу и Сома следующим образом. Была составлена и распространена среди религиозных деятелей специальная история, согласно которой Будда предсказал, что священная реликвия, которой обладал Какаваннатисса, должна быть помещена в тхупу[31] на территории княжества Серу. Эта история была распространена проповедниками в Серу и Соме. Какаваннатисса подошел со своей армией к Серу, объявил о цели прихода и потребовал, чтобы все жители Серу и окрестных мест оказали ему помощь. В результате они приняли Какаваннатиссу с почестями и оказали помощь в постройке тхупы[32]. Быстрое распространение идей буддизма на подчиняемых территориях можно объяснить противопоставленностью там в рассматриваемый период религии правителей социума религии масс или наличием соответствующей религиозной ситуации.

Позднее Дуттхагамани, намереваясь начать борьбу против Элары, говорил: «Я пойду на тот берег (реки Махавели. – *М.Е.*), понесу Учение» (Мхв, XXV, 3), а также «Не процветание царства моя цель, но всегда – утверждение Учения Самбудды» (Мхв, XXV, 17).

Как отражение танденции пространственного распространения и утверждения буддизма в качестве идеологии главенствующей группировки можно рассматривать также и факт изменения названий историй о первых двух посещениях Буддой Ланки и придание названия истории о третьем посещении им острова, осуществленное в Мхв. Так, «Подчинение яккхов» меняется на «Пришествие в Махиянгану» (Мхв, I, 43), «Подчинение нагов» – на «Пришествие в Нагадипу» (Мхв, I, 70) и третья история получает название «Пришествие в Кальяни» (Мхв, I, 84). В описанных изменениях названий историй мы видим явную попытку авторов текста утвердить исконную традиционную связь буддизма с этими территориями острова.

В отдельных сегментах общества, в которых буддизм стал идеологией, в определенное время также возникают состояния социальной напряженности. При общей идеологической однородности всего общества, обусловленной распространением буддизма на всей его территории, различные районы страны, согласно представлениям его членов, получают различную культурную значимость. Авторитетность мест, связанных с архаическим периодом истории социума, вновь выступает на первый план. Однако на этот раз места связаны со сравнительно более поздним периодом. Они начинают определенным образом структурировать поведение индивидов.

Так, во II в. до н.э. в Рохане возникает относительное перенаселение. В этот период там расчищаются джунгли для новых посевных площадей (см.: Мхв, XXIII, 49–54). Цари Роханы различными способами осуществляют подчинение отдельных княжеств, расширяя, таким образом, территориальные рамки своих владений. Царь Готха Абхая подчинил своей власти кшатриев Катарагамы: «убив десятерых братьев-царей Кадарагамы, он в наказание построил пятьсот вихар на том берегу Махавели-ганга и пятьсот на этом берегу»[33]. После военного конфликта с династией, правившей в Котадэмухеле, Готха Абхая заключил с представительницей этой династии брачный союз, после чего княжество оказалось в его владениях[34].

Преемник Готха Абхаи, царь Какаваннатисса расширил границы своих владений, заключив брачный союз с династией, правившей в Кальяни (см.: Мхв, XXII, 11–12). Конфликт, возникший между молодым Дуттхагамани, сыном Какаваннатиссы, и правителем Гиринувары, положил конец княжеству Гиринувары: «Царь Кавантисса (сингальская форма имени от палийского *Kākavaṇṇatissa*) призвал к себе своего сына царевича Дутугэмуну (сингальская форма имени от палийского *Duṭṭhagāmaṇi*) и сказал: "Сын, иди и живи в Гиринуваре!". Он назначил министра по имени Дава его опекуном, отправил их в Гиринувару. Царь Абхая[35], бывший в Гиринуваре, увидев царевича Дутугэмуну, выказал почтительность и большое уважение пришедшей с ним армии, преподнеся им украшения и прочее. И царевич Дутугэмуну стал жить в Гиринуваре. Вскоре между царственными особами возник спор о рождении. Когда это случилось, царь Абхая [подумал]: "Мне не нужны споры" и, взяв свою супругу Сомадеви и четырехчастную армию, выступил должным образом и направился в город Серу, где правил его друг, царь Сива, и прибыл к нему. Тот царь Сива, встретив царя Абхаю из Гири, преподнес пришедшей с ним армии украшения, молоко, масло, мясо, рыбу, рис и прочее. Спустя несколько дней он спросил: "Ваше Величество, что привело вас сюда?" И тогда царь Гири Абхая рассказал ему все о причине своего прихода. "Ваше Величество, – ответил тот царь, – Вы поступили правильно и прибыли в должное место. Я знаю, что нужно сделать для Вас, не беспокойтесь!". Сказав так, он стал искать место для города, в котором жил бы тот царь, и, найдя красивое место около озера, построил там город и назвал его Соманувара в честь царицы»[36]. В дальнейшем Какаваннатисса подчинил своей власти княжества Серу и Сома.

Между двумя братьями-наследниками, Дуттхагамани и Саддхатиссой, возник конфликт по поводу наследования престола (см.: Мхв, XXIV, 12–19). Образ Дуттхагамани как брата, претендующего на единоличное наследование, в соответствии с «новым» для данного социума принципом первородства получает при описании в Мхв негативные характеристики. Дуттхагамани отказывается дать клятву царю-отцу никогда не воевать против тамилов (Мхв, XXII, 82–86), не подчиняется запрету отца начать войну против них, посылает ему (в насмешку) женское украшение и бежит от гнева родителя в центральный горный район острова Малаю (Мхв, XXIV, 3–7). Война Дуттхагамани против Саддхатиссы является также нарушением данной им царю-отцу клятвы никогда не идти против брата (Мхв, XXII, 81–82).

Если после подчинения правителями Махагамы соседних княжеств политическим центром объединения остается Махагама, то после победы Дуттхагамани над Эларой, правившим в Анурадхапуре, он фактически переносит туда свою столицу. Когда после войны с Эларой Дуттхагамани подчиняет других правителей, он также возвращается в Анурадхапуру. Обладание Анурадхапурой, священным изначальным культурным центром социума в архаический период его истории, приобретает наиболее авторитетное значение для легитимации власти и верховного статуса правителя. В текстах утверждается также родственная связь между династией Махагамы и той, которая правила в архаический период в Анурадхапуре (см.: Мхв, XXII, 2–11). В этой связи интересно сравнить, как в более поздний период Анурадхапура становится священным центром паломничества, к которому в разное время устремляются цари, правящие в других городах, для утверждения своего высокого статуса и легитимации власти. Согласно данным «Чулавамсы»[37] (далее – Члв), в XVIII в. паломничество в Анурадхапуру к священным буддийским культовым центрам совершают цари: Сиривирапараккаманариндасиха (1707–1739), Сиривиджаяраджасиха (1739–1747), Киттисирираджасиха (1747–1782). Последний совершает также паломничество к святилищам, расположенным в другой, в то время также бывшей, столице государства Полоннаруве. Кроме того, описание перечисленных фактов паломничества включается в тексты, посвященные легитимации статуса субъекта (в данном случае – царя. – *М.Е.*): Члв, XCVII, 32–33; XCVIII, 85; XCIX, 36–41.

Возникновение социальной напряженности в обществе, где идеологией стал буддизм, приводит также к выдвижению на первый план добуддийских архаических комплексов верований и отдельных культов и противопоставлению их буддизму в качестве религий. Примером могут служить приводимые в Мхв факты подавления царями традиционных добуддийских культовых центров при одновременном создании на их месте буддийских. Так, царь Махасена (IV в.) «построил три вихары, разрушив девале» (Мхв, XXXVII, 40), а «на месте яккхи Калавелы построил тхупу» (Мхв, XXXVII, 44). (Ср. также отмеченный Б. Пфаффенбергером в наше время факт паломничества буддистов к культовому святилищу Муругана.)

В период социальной напряженности в буддизированном социуме система буддийских представлений формализуется и используется в качестве идеологии, легитимирующей нетрадиционную (на данном этапе – небуддийскую) деятельность. Для примера вернемся к тексту (Мхв, XXV, 98–103). Этот фрагмент завершается фразой: «Ты же заставишь сиять разнообразно Учение Будды, отбрось свое смущение ума, о повелитель людей!»

Приведенная фраза легитимирует деятельность Дуттхагамани, которая осознается им как нарушающая буддийские нормы, действующие в повседневной жизни.

Итак, мы можем дать определение буддизму не только как уникальному историческому феномену, связанному с деятельностью конкретного

лица (Будды), определенным историческим местом (Индией) и временем (VI–V вв. до н.э.), феномену, который не повторился больше ни в одной другой культуре, ни в какое другое время, а лишь был экспортирован в разные страны и воспринят там в зависимости от силы воздействия, но как историческому явлению в развитии любого общества, принимающему разные формы выражения. Таким образом, феномен буддизма (в широком смысле) определяется нами как система нетрадиционных для данного социума отношений.

Что касается индийского буддизма и его распространения в культуре Ланки, то на разных этапах он выполнял в ней сначала функцию религии, а затем идеологии.

Обращение к буддизму как к религии носило исключительно индивидуальный характер, и сфера его распространения в обществе была ограничена.

Как идеология буддизм функционировал:

1) в контексте социальной борьбы, здесь он становился средством утверждения главенствующего положения субъекта в системе социальной организации общества;

2) в представлениях масс, в период преодоления социальной напряженности в буддизированном социуме, он оказывался идеологией, легитимирующей отклоняющееся от буддийских норм поведение членов социума.

Примечания

1 Подробнее об этом см., например: *Thapar R.* From Lineage to State. Bombay, 1984.

2 Т х е р а – старший в общине буддийский монах.

3 Все термины и имена собственные приводятся в палийской транскрипции.

4 *Obeyesekere G.* Land Tenure in Village Ceylon. Cambridge, 1967, c. 59.

5 The Dīpavaṃsa. L., 1879.

6 The Mahāvaṃsa. L., 1908; The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon. Colombo, 1960.

7 Н а г и – полубожественные существа, в данном случае, очевидно, из комплекса добуддийских верований жителей Ланки (Мифы народов мира. Т. 2, М., 1982, с. 195).

8 А б х и с е к а – ритуальная церемония помазания на царство.

9 Я к к х и, р а к к х а с ы и п и с а ч и – полубожественные существа различных родов, так же как и н а г и – из комплекса добуддийских верований жителей Ланки. О яккхах подробнее см.: Мифы народов мира. Т. 2, с. 682; о раккхасах – там же, с. 366; о писачах: *Rhys-Davids T.W., Stede W.* Pali-English Dictionary. New Delhi, 1975 (reprint), c. 461.

10 Подробнее об этом см.: *Bechert H.* Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich. – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Göttingen, 1969, № 2, c. 46-47; *он же.* The Beginnings of Buddhist Historiography in Ceylon. – Ancient Ceylon. Colombo, 1979, № 3, c. 23–24.

[11] *Pfaffenberger B.* The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System. – Journal of Asian Studies. Ann Arbor, 1979, vol. XXXVIII, № 2, с. 259.

[12] *Obeyesekere G.* The Buddhist Pantheon in Ceylon and Its Extensions. – Anthropological Studies in Theravada Buddhism. Yale, 1966, с. 7, 17.

[13] *Pfaffenberger B.* The Kataragama Pilgrimage, с. 253.

[14] Там же, с. 258–266.

[15] *Obeyesekere G.* The Viasitudes of the Sinhalese-Buddhist Identity in Ceylon. – Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka. Colombo, 1979, с. 290–291.

[16] В отличие, например, от культур Бирмы, Лаоса и Таиланда. Подробнее см.: *Tambiah S.J.* The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia, with Special Reference to Thailand. – Daedalus. Cambridge, Mass., 1973, vol. 102, № 1, с. 57; *Bechert H.* «Sangha, State, Society, «Nation»: Persistence of Tradition in «Post-Traditional» Buddhist Societies. – Там же, с. 93.

[17] *Pfaffenberger B.* The Kataragama Pilgrimage, с. 268–269.

[18] *Obeyesekere G.* The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism. – Journal of Asian Studies. Ann Arbor. 1963, vol. XXII, № 2, с. 144.

[19] *Он же.* The Buddhist Pantheon in Ceylon and Its Extensions, с. 16, 18.

[20] См.: *Бонгард-Левин Г.М.* «Западная царица» и камбоджийцы древнего Цейлона. – Древний Восток. Вып. I. М., 1975, с. 273–288.

[21] *Wirz P.* Exorcism and the Art of Healing in Ceylon. Leiden, 1954, с. 45. Выявленная нами указанная особенность начального периода распространения буддизма в древнеланкийской культуре подтверждается, в частности, результатами исследований истории распространения буддизма в странах Юго-Восточной Азии, осуществленных другими учеными. Например, в истории распространения буддизма тхеравады в Пагане Д. Дж. Э. Холл различает два периода: период, когда буддизм был там всего лишь «дворцовой религией» (court religion) и лишь в незначительной степени был распространен в более широких слоях населения, и период, когда буддизм получает значительное распространение в обществе. Подробнее см.: *Hall D.G.E.* On the Study of Southeast Asian History. – Pacific Affairs. N.Y., 1960, vol. XXXIII, № 3, с. 272–273.

[22] «Традиция ... есть способ, которым общество формулирует и рассматривает основные проблемы человеческого существования. Другими словами, это способ, которым общество решает неразрешимую проблему жизни и смерти, включая такие вопросы жизни и смерти, как пища и вода в мире недостатка. Поскольку эта фундаментальная проблема действительно неразрешима, она должна ставиться, формулироваться и рассматриваться всякий раз в новом аспекте. Традиция, таким образом, является и оказывается привязана к постоянно изменяющемуся настоящему. Отсюда – раздражающая гибкость и изменчивость традиции. Однако традиция не может быть только гибкой и ситуационной. Потому что ее основная задача состоит все же в том, чтобы рассматривать неразрешимую проблему жизни и смерти во всех ее ситуационных манифестациях структурно. Она должна поэтому также предлагать план или порядок, независимый от текущей ситуации. Именно этот трансцендентный порядок обеспечивает человека устойчивой ориентацией для легитимации его действий в ситуационном потоке. Иными словами, традиция должна быть двоякой: имманентной в текущей ситуации, чтобы соотноситься с изменяющейся действительностью, и трансцендентной – чтобы выполнять свою ориентирующую и легитимирующую функции» (*Hee-*

sterman J.C. India and the Inner Conflict of Tradition. – Daedalus. Cambridge, Mass., 1973, vol. 102, № 1, c. 97–98).

23 Арахант – термин, употребляемый для обозначения достигших нирваны (*Rhys-Davids T.W., Stede W.* Pali – English Dictionary, c. 17).

24 Пиянгудипа – букв. «Шафрановый остров». Монахи, жившие там, пользовались репутацией обладавших особенной святостью (примеч. В. Гайгера. – The Mahāvaṃsa. 1960, c. 166, примеч. 4). Точная идентификация острова затруднена.

25 Термин «парадигма» употребляется нами в данном случае в значении «образец для подражания», см.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987, с. 30.

26 *Evers H.-D.* The Buddhist Sangha in Ceylon and Thailand. A Comparative Study of Formal Organizations in Two Non-Industrial Societies. – Sociologus. Berlin, 1968, vol. 18, № 1, c. 31.

27 Никая – здесь группа монахов, придерживающихся единой интерпретации правил Винаи и находящихся в рамках единой границы (*sīma*) буддийской общины. Подробнее см.: *Bechert H.* The Importance of Asoka's So Called Schism Edict. – Indological and Buddhist Studies. Canberra, 1982, c. 67–68.

28 См.: *Obeyesekere G.* Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism. – Dialectic in Practical Religion. Cambridge, 1968, c. 34–35.

29 Нигантха – джайнский монах.

30 Vaṃsatthappakāsini. L., 1935, c. 612.

31 Тхупа (палийское *thūpa*, санскритское – *stūpa*) – мемориальный холм или сооружение, воздвигавшееся над останками святых или выдающихся царей, а также на местах, освященных их деяниями (*Rhys-Davids T.W., Stede W.* Pali-English Dictionary, c. 309). Подробнее см.: *Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta, vol. II, 1945, c. 282–284.

32 History of Ceylon. Colombo, 1959, vol. 1, pt. 1, c. 150.

33 Там же, с. 146.

34 См.: *Hettiarachchy T.* History of Kingship in Ceylon. Colombo, 1972, c. 147, примеч. 38.

35 Абхая был дядей Дуттхагамани, см.: History of Ceylon. Vol. I, pt. 1, c. 148, примеч. 8.

36 Там же, с. 148–149, примеч. 9.

37 «Чулавамса» – продолжение Мхв, более поздний памятник. Издание: Cūlavaṃsa, Being the More Recent Part of the Mahāvaṃsa. Vol. I. L., 1925; vol. II. L., 1927. Перевод Cūlavaṃsa, Being the More Recent Part of the Mahāvaṃsa. Vol. 1, 2. Colombo, 1953.

А.Н. Мещеряков

СИНТОИСТСКИЙ ЗМЕЙ И РАННЕЯПОНСКИЙ БУДДИЗМ: ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

Буддизм получил распространение в Японии начиная с середины VI в. н.э. Он наложился на развитую местную культурную традицию, в результате чего и появился феномен, известный нам как «японский буддизм». Содержание этого термина весьма обширно и включает явления политические, социальные, философские, литературные, фольклорные и т.д. Сначала автор поставил перед собой более узкую задачу: проследить, каким образом удалось буддизму приспособить для своих этических нужд традиционного персонажа синтоистского мифа и фольклора – змея. Однако рассмотрение конкретного материала заставило затем нас перейти к размышлениям общекультурного характера.

Анализ проводился на основе нескольких разнохарактерных источников. К ним относятся: описание провинций Японии «Фудоки» (VIII в.), летописно-мифологические своды «Кодзики» (712 г.) и «Нихон сёки» (720 г.), сборники буддийских легенд и преданий «Нихон рёики» (рубеж VIII–IX вв.), «Хокэ кэнки» (XI в.), «Кондзяку моногатари» (XII в.), «Удзи сюи моногатари» (XIII в.) и некоторые другие.

Прежде чем перейти к вопросу о переосмыслении образа змея в буддийских памятниках, обратимся сначала к синтоистским вариантам сюжета.

В «Хитати-фудоки» повествуется[1] о том, как к женщине по имени Нукабимэ стал приходить неизвестный человек. Он появлялся вечером, а уходил утром. Нукабимэ забеременела. В положенное время она родила змееныша. Когда светало, он молчал, а когда темнело – разговаривал с матерью. Мать перекладывала его из одного сосуда в другой, но змееныш так быстро рос, что уже не было сосуда, в котором он мог бы уместиться. Тогда мать сказала сыну: «Судя по твоим способностям, я поняла, что ты сын бога, и уже нет сил нашей семье взращивать тебя. Иди к своему отцу. Тебе нельзя здесь больше оставаться». Сын согласился, но попросил себе в провожатые ребенка. Когда ему отказали, он затаил злобу и ударом молнии убил своего дядю – Нукабико, брата Нукабимэ. Тогда мать бросила в него сосудом. Змееныш потерял свою божественную силу и не смог подняться на небо.

В «Хидзэн-фудоки» рассказывается[2], как к Отохимэко стал приходить один мужчина, в то время как ее муж находился в отъезде. Он появлялся ночью, а когда наступал рассвет, уходил. Женщине удалось выследить его. Она вышла к озеру, которое находилось на вершине горы. Там она увидела спящего змея. Тело у него было человеческим и лежало на дне озера, а голова — змеиной и покоилась на берегу. Тут змей неожиданно обернулся человеком и пригласил Отохимэко к себе. Ее служанка побежала домой и рассказала о происшедшем родственникам. Когда они поднялись на гору, то обнаружили, что тело Отохимэко находится на дне озера.

Эти предания фиксируют уже позднесинтоистские представления, когда змею стали приписывать черты, свидетельствующие об исключительно злой природе этого божества[3]. Для более ранней традиции это явление не обязательно. В «Кодзики», к примеру, содержится сюжет, весьма похожий на легенду «Хидзэн-фудоки»[4]. Но в «Кодзики» повествование заканчивается на том месте, где происходит идентификация неизвестного мужчины со змеем-божеством горы.

Переосмысление мотива связи между девушкой и змеем с приходом буддизма стало происходить не только в рамках синтоистской традиции. В «Нихон рёики» рассказывается о том, как обесчещенная в первый раз змеем девушка вылечивается с помощью магического обряда, но несчастье постигает ее снова, и она умирает. Кёкай заключает повествование такой моралью: «Из-за дурных дел в прошлом вступают в связь со змеем, перерождаются оборотнем или животным»[5].

В буддийских преданиях «Нихон рёики» наиболее архаичные представления о змее, дарующем силу и удивительные способности, содержатся в легенде о Додзё (I, 3). Однажды, когда крестьянин был занят орошением своего поля, пошел небольшой дождь. Крестьянин спрятался под деревом. Когда же раздался раскат грома, он в страхе заслонился мотыгой. Тут гром упал перед ним и обернулся ребенком. Крестьянин хотел было ударить его мотыгой, но ребенок сказал: «Не бей меня, и я отплачу за твою доброту». Крестьянин спросил: «А что же ты сделаешь для меня?» Гром обещал наградить крестьянина сыном, но попросил сначала изготовить для него лодку из камфарного дерева и наполнить ее водой — иначе он не сможет вернуться на небо. Крестьянин выполнил просьбу, а в награду за это гром послал ему сына. Он появился на свет со змеем, дважды обмотанным вокруг его головы. Исполненный огромной силы мальчик совершил удивительные подвиги: победил могучего царевича, изгнал из буддийского храма злобного духа, пустил воду на поля храма, поступление которой было остановлено царевичами. Затем он принял монашество под именем Додзё.

Очевидно, что в этой истории мы наблюдаем широко известное и в других культурных ареалах отождествление змея с богом грома и дождя. Вся первая часть повествования, касающаяся встречи крестьянина с громовником и рождения ребенка, имеет теснейшую связь с традиционными синтоистскими представлениями. Об этом свидетельствуют следующие моменты рассказа.

1) Крестьянин поднимает мотыгу (букв. «железный посох» – *канэ-но цуэ*) при звуке грома. В оригинале сказано, что он проделывает это в страхе, т.е. как бы заслоняется мотыгой. Из поздних фольклорных данных известно, что змей испытывает страх перед железными предметами[6]. Вдобавок к этому в словосочетании «железное цуэ», которое традиционно трактуется как «мотыга», слово «цуэ» означает священный предмет синтоизма. В «Кодзики» Идзанаги, вернувшись из страны мертвых, подвергает себя ритуальному очищению, во время которого из его цуэ рождается божество Цуки-тацу-фуна-до-но ками. В позднейшей традиции его изображали в виде вертикального столбика и устанавливали на дорогах. Считалось, что божество отгоняет злых духов.

Из этнографических данных известно, что цуэ представляет собой деревянный посох, который брали с собой, выходя на улицу или отправляясь в путешествие. Как и в обрядности, посвященной началу Нового года, когда цуэ, изготовленное из древесины павлонии, служило для отпугивания злых духов, цуэ использовались во время путешествий в качестве оберега. Цуэ является также одной из основных принадлежностей синтоистских мистерий «кагура». При помощи посоха один святой тушил пожар[7], а другой – прогонял касатку, преследовавшую кита[8]. В нашем случае цуэ, несомненно, выступает в качестве оберега.

2) Строительство крестьянином лодки для грома может быть интерпретировано как синтоистский ритуал восстановления силы грома, потерянной им при падении на землю. Связь бамбука и грома зафиксирована и в современном ритуале. В том месте, куда ударила молния, втыкают ствол бамбука, огораживают это место и там проводят моления[9].

3) Рождение ребенка с дважды обмотанной вокруг головы змеей свидетельствует о происхождении мальчика от бога грома. В наиболее архаичной форме, следы которой присутствуют в анализируемой истории, рождение мальчика есть, по всей вероятности, результат оплодотворения дождем (-громовником) Матери-земли.

4) Соревнование в силе и ловкости с могучим принцем, обитавшим в уединенном доме, соответствует мотиву «испытания героя», без которого не обходится ни одно фольклорное произведение. В этом же эпизоде о мальчике сказано, что он оставлял за собой глубокие следы. В данном случае это выражение употреблено по отношению к потомку змея. В другой легенде сам змей характеризуется подобным образом[10]. Можно предположить, что глубокие следы служат одним из устойчивых признаков змея.

5) Функция дарителя влаги, переосмысленная в условиях развитого земледельческого общества, переходит от змея к Додзё: во время последнего из своих подвигов он открывает водоспуски, закрытые царевичами, и пускает воду на поля храма.

В свете вышеприведенных соображений становится понятным, почему в синтоистском храме, расположенном неподалеку от старого храма Гангодзи (он находился в Асука, а затем был перенесен в Нара), почитают именно Додзё. Впоследствии, когда связь Додзё с синтоизмом перестала быть столь очевидной, его деяния подверглись переосмыслению. Зафиксирована легенда, согласно которой Додзё отрубил голову и хвост духу, от-

куда якобы произошел топоним «Окасира-дзука» – «Холм хвоста и головы»[12]. Однако из анализа легенды «Нихон рёики» ясно, что это название имеет основой эпизод рождения Додзё – ведь он родился с хвостом змеи, обвивавшимся вокруг его головы.

Данная легенда «Нихон рёики» вполне подтверждает, как нам представляется, мысль, высказанную Г.А. Левинтоном в отношении построения фольклорных текстов: «Фольклорная сюжетика представляет собой систему... и элемент, попадающий в эту систему, должен "пристраиваться" к ней, он эволюционирует, пока не примет тот вид, которого требует система, а одним из основных требований фольклорной сюжетики является требование *осмысленности*, смыслом же для фольклорного текста является в первую очередь соотносимость с мифом и ритуалом»[13]. В синтоизме только сильный может одержать победу. Сила считается главным достоинством среди ценностей родо-племенного общества. Этики в современном понимании этого слова не существует. Для буддизма же основным в человеке представляются его нравственные достоинства. Чтобы соединить эти в значительной степени противоречащие друг другу ценностные ориентации, необходимо было увязать воедино понятия «силы» и «добродетели». Так Додзё становится добродетельным монахом, ибо в основе всех его подвигов лежит физическая сила.

Более поздняя буддийская легенда также переосмысляет образ змея, оставляя за ним, однако, функцию подателя влаги. В № 81 «Хокэ кэнки» сообщается, что один благодетель вознамерился воздвигнуть пагоду, но бог грома неоднократно разрушал ее, не давая возможности закончить работу. Тогда монах Дзинъю, пообещав помочь обетчику, стал читать «Сутру лотоса». Пошел мелкий и частый дождь, и даритель уже было подумал, что удар молнии сейчас снова разрушит пагоду. Но молитвы Дзинъю возымели силу – гром в обличье юноши упал на землю. Он был опутан веревками и не мог вознестись на небо. Дзинъю повелел грому больше не трогать пагоду и таскать для храма воду из долины. Гром носить воду не стал, но, когда он поднялся на небо, из скалы забил чистейший ключ.

Легенда, таким образом, «приземляет» змея и из стихийного дождителя превращает в постоянный источник влаги.

Потомки Додзё (т.е. в конечном итоге змея) также удерживают в себе черты повелителей водной стихии. Одна из внучек Додзё приезжает на судне, наполненном моллюсками, чтобы победить в схватке могучую грабительницу[14], а другая вытаскивает на берег корабль, кормчий которого оскорбил ее[15]. В обеих историях могущество богатырш объясняется буддийскими добродетелями, накопленными в прошлых рождениях. Несомненно, их сила – прямое следствие синтоистских представлений, согласно которым сумма свойств предков должна переходить на их потомков.

Однако для образа змея в японской буддийской традиции более характерно его переосмысление как сугубо вредоносного божества. В этом смысле показательны две очень сходные истории «Нихон рёики». Девушка встречается со змеем, который заглатывает лягушку. Движимая буддийской добродетелью спасения живого, она просит змея отпустить лягушку и обещает взамен стать его женой. Змей соглашается. Исполненная ужаса, она идет к монаху Гёги за советом. Тот отвечает, что теперь ей уже ни-

чем помочь нельзя, остается лишь укрепиться в вере и строго соблюдать заповеди. В назначенный срок приходит змей, проникает через крышу в дом, но крабы (имеются в виду пресноводные крабы), которых девушка спасла ранее, разрывают змея, избавляя ее от того, что в позднем синтоизме считается грехом. Так буддийские добродетели спасают девушку от несчастья.

Сюжет историй содержит в себе явные мифологические аллюзии. Как заметил Роберт Эллвуд относительно структуры японского мифа, «на свадьбе небесного божества и земной богини (а сюжеты "Нихон рёики", безусловно, первоначально представляли собой инварианты этого мифа. – *А.М.*) присутствует третий мужской персонаж, который пытается вмешаться и расстроить свадьбу, и он должен быть изгнан» [17].

В мифологическом повествовании «Кодзики» и «Нихон сёки» Сусаноо побеждает дракона, прежде чем получает в жены девушку. Впоследствии, однако, он изгоняется с небес в преисподнюю, т.е. становится божеством хтоническим. В нашем сюжете его заместителем выступают крабы. Изображения краба также имеются на древних бронзовых колоколах *дотаку*. Их семантика не вполне понятна. Во всяком случае, можно указать на значительную архаичность мотива «девушка–краб», зафиксированного в песнопениях мистерий кагура, в которых краб безуспешно домогается девушки[18].

По сравнению с вышеприведенными мифами «Фудоки», змей в сюжетах «Нихон рёики» разоблачается раньше, еще до соития. Творцам легенд «Нихон рёики» как бы известно заранее, чем грозит близость со змеем, и поэтому легенда не дает ему возможности проникнуть к девушке, награждая ее буддийскими добродетелями. Народная легенда сохраняет прежних врагов человека, но теперь он приобретает себе в союзники буддийскую магию.

Несмотря на переосмысление образа змея в этих историях, он тем не менее сохраняет весьма архаичное свойство, которое позволяет судить о его божественном происхождении. В дом девушки змей попадает через крышу, а это в синтоизме – признак божественности. В конечном счете речь идет, видимо, об оппозиции верх–низ, причем верх устойчиво связан с жизнью змея, а низ – с его смертью. В четырех историях «Нихон рёики» змей теряет свою силу или находит смерть именно на земле[19].

Присутствие лягушки в рассматриваемом сюжете также может служить указанием на явно добуддийское происхождение основных моментов предания. В «Нихон рёики» лягушка выступает только как объект спасения. Но в другом сюжете для избавления от ребенка, зачатого от змея, девушке предлагается перешагнуть через корыто с лягушками или же использовать эту воду во время родов – тогда ребенок умрет[20]. Изображение, трактующееся как защита человеком лягушки, имеется на бронзовом колоколе из Сакура-га-ока, что доказывает значительную архаичность этого мотива. Видимо, тут мы имеем дело с осколком какого-то неизвестного нам мифа. Обращает на себя внимание и то, что в сюжете представлены обитатели трех миров – хтонического (лягушка), земного (человек) и небесного (небесный змей), причем оппозиция крайних членов этого ряда снимается посредством среднего.

Рассматривая построение сюжета «Нихон рёйки» в самом общем виде, можно заметить, что он наследует от мифа главных действующих лиц и их цели, т.е. завязку. Само же действие и его последствия подвергаются переосмыслению с буддийских позиций.

Что касается антагонизма змея и краба, то он присутствует и в позднем фольклоре. Дорсон приводит такую историю[21]. Мужчина по имени Хатиро готовил обед для дровосеков. Он наловил форелей, но пища ему так понравилась, что он съел всю рыбу сам. Ему захотелось пить, но он никак не мог утолить жажду. Тогда он превратился в змея и построил плотину, чтобы соорудить запруду. Божеству местности Кокагэ, в чьих владениях он находился, это не понравилось, и тогда оно обернулось крабом, который проделал в плотине отверстие.

В устной передаче также сохранились предания, весьма близко повторяющие истории «Нихон рёйки» о девушке и крабах[22].

В более позднее время исходный мотив связи между девушкой и змеем подвергается дальнейшему переосмыслению за счет ввода в сюжет буддийского монаха. Согласно одной истории «Кондзяку моногатари»[23], молодой монах увидел во сне, что к нему приблизилась красавица и он возлежал с ней. Пробудившись, он обнаружил рядом с собой мертвую змею. Здесь мы встречаемся уже с полной перекодировкой сюжета: не змей, а змея, не девушка, а монах, в результате соития смерть не человека, а животного. В истории «Кондзяку моногатари», таким образом, атрибуты и свойства персонажей отделяются от них самих и могут передаваться их мифическим антагонистам, что знаменует собой окончательный распад порождающего сюжета. Змей теперь может приобретать и такие отрицательные характеристики, которых он был ранее лишен (например, людоедство)[24].

В порождающем сюжете функция змея как дождителя и обладателя мужской силы не дифференцированы. Первоначальный этап переосмысления его образа связан с разделением этих двух функций. Данное явление наблюдается уже в синтоистской традиции, где змей оставался (и остается до нынешних дней) подателем дождя, но его мужские возможности могут приносить людям только несчастье. Эта закономерность может быть представлена как проявление оппозиции «антропоморфное — зооморфное». Анализируя текст «Фудоки», М. Килси заметил, что уже в этом синтоистском памятнике змей в человеческом обличье не делает вреда людям, в то время как его зооморфная ипостась представляет для человека опасность[25].

Буддизм воспринимает эту традицию, безоговорочно описывая змея как полового трикстера и одновременно считая его дождителем. Однако теперь он дождит по повелению монахов. В «Кондзяку моногатари» повествуется (XIV, 41), что во времена правления Сага страну постигла засуха. Кукай стал читать сутру, и тогда справа от него появилась змея. Она вползла в пруд, и только после этого пошел дождь.

Зависимость змея от буддийских молений может проявляться и в более «жесткой» форме. В «Хокэ кэнки» сообщается (№ 67) о драконе, полюбившем слушать «Сутру лотоса», которую неустанно читал один монах. Когда наступила засуха, государь повелел монаху, чтобы тот заставил дракона остановить бедствие. Однако дракон отвечал монаху так: «Дождю я не

хозяин. Засуха и другие бедствия во власти небесного владыки Брахмадевы. По его повелению дождь дождит и прекращается. Если же я поднимусь и открою врата дождю, Брахмадева убьет меня».

Последовательное снижение образа змея в буддийской традиции привело к тому, что в литературе позднего средневековья он может становиться объектом прямых насмешек. В новелле Ихара Сайкаку (1642–1693) «Больной бог грома» рассказывается о том, как провинцию Синано постигла засуха. Бог грома, принявший человеческое обличье, объяснил причину ее так: «Долгая засуха, из-за коей страдают все деревни, – наших рук дело. Причина же вот в чем: боги грома, ведающие дождями, все молодые парни, только и знают, что развлекаются с ночными звездочками, с ними и истратили полностью свое драгоценное семя, и не осталось у них достаточно влаги, чтобы пролить дожди, хотя это премного их огорчает. Вот отчего случилась засуха. Если пошлете им лекарство – корень лопушника, что растет на ваших полях, то обещаю вам, что немедленно пойдет дождь». Крестьяне собрали корень и отправили на небо, а «уже на следующий день корень возымел действие – стал накрапывать дождик, кап-кап, кап-кап, точь-в-точь как бывает при заболевании дурной болезнью»[26].

Интересный случай контаминации буддийских и синтоистских представлений, непосредственно связанный с ходом наших рассуждений наблюдается в легенде 1, 5 «Нихон-рёики». У берега моря были услышаны звуки, одновременно напоминающие флейту, кото (род цитры) и гром. Оказалось, что звуки издавало бревно камфарного дерева, в которое ударила молния. Бревно доставили во дворец и сделали из него буддийские статуи[27].

Как явствует из текстов «Кодзики», «Нихон сёки», «Фудоки», а также современных этнографических данных, кото представляет собой священный инструмент синтоизма, использовавшийся при шаманском камлании.

То, что звук, издаваемый бревном, напоминал раскаты грома, не случайно. Согласно «Нихон сёки», камфарное дерево было сделано Сусаноо (богом-громовником) из своих бровей для строительства кораблей. В легенде «Нихон-рёики» (1, 3) упавший на землю змей просит крестьянина сделать для него лодку из камфарного дерева с тем, чтобы он мог вернуться на небо[28]. Памятник начала XIII в. «Фукансё» сообщает, что, когда в царствование Киммэя буддийские статуи выбросили в канал, с небес упал огонь (т.е. молния) и сжег дворец государя. На море увидели ярчайшее сияние, которое, как потом оказалось, исходило от бревна камфарного дерева, Киммэй повелел вырезать из него статую Будды. Легендарный корабль «Карано» тоже был построен из камфарного дерева. В предании повествуется о том, что корабль «Карано», доставлявший питьевую воду ко дворцу, пришел в негодность. Его употребили на дрова для выпаривания соли, а из остатков сделали кото, звуки которого были слышны издалека. Устойчивая связь между камфарным деревом и кото прослеживается и на материалах «Фудоки». В «Хидзэн-фудоки» содержится легенда о том, как кото, поставленное вертикально на вершине холма, превратилось в камфарное дерево[29].

Таким образом получаем устойчивую связь: бог грома (он же – повелитель водной стихии) – камфарное дерево (корабль) – кото. Два первых

звена сохранены в легенде «Нихон рёики», третье (кото) – заменено на буддийские статуи. Упоминание же о звуках флейты, кото и грома звучит лишь как реминисценция, истоки которой полузабыты.

Исходя из анализа этой легенды, а также предания о монахе Додзё и некоторых других, можно сделать следующий вывод. При буддийском переосмыслении синтоистских сюжетов основные изменения происходят в концовке сюжета (путем усекновения конечного элемента и подстановки на его место нового). Завязка гораздо более стабильна и несет в себе наиболее весомый субстрат порождающего сюжета.

Как это ни парадоксально, но фольклор в данном случае оказывается изоморфен ритуалам жизненного цикла и восприятию истории. Цари Японии всегда начинали свое правление с синтоистских ритуалов восхождения на престол, а заканчивали жизнь (начиная с Тэмму) церемониями, имеющими сильную буддийскую окраску (лечение с помощью заклинаний-дхарани, уход в монахи, кремация). Повышенное внимание синтоистского мифа к зарождению мира, к начальным стадиям явлений, а буддизма – эсхатологии и конечным этапам различных процессов, накладывало отпечаток на многие феномены–от композиции фольклорных произведений вплоть до жизни «императоров» и исторических концепций.

Стремительное распространение в более позднее время амидаистических идей на экзистенциальном уровне, а также сопряженных с этими идеями общественно-исторических представлений о конце мира (зафиксированных в художественной литературе, буддийских сочинениях и исторических работах жанра «рэкиси моногатари») доказывает, что именно совокупность представлений о «конце» (смерти, посмертном воздаянии, эсхатологии) оказывала чрезвычайно значительное влияние на последующее развитие японсого буддизма, а значит и всей культуры страны. Идеальный воин – самурай, занимающий в молодости и зрелости активную жизненную позицию, должен был в старости отрешиться от мира и посвятить себя молитвам.

Чрезвычайно интересен в этом смысле жанр *«рэкиси моногатари»*. В исторических сочинениях синтоистское объяснение начала мира и оправдание легитимности правящей династии по мере движения во времени все больше дополняется различными буддийскими идеями, чтобы в конце повествования практически вытеснить синтоизм как средство осмысления будущего исторического процесса.

И в развитое средневековье вместе с появлением собственно синтоистских религиозно-философских школ синтоизм оказался не в состоянии продуцировать модели будущего, постоянно занимаясь толкованиями мифа. Синтоистский ритуал, безусловно, мыслился инструментом овладения будущим, но само оно в качестве нормы представлялось слепком прошлого, отклонение от которого расценивалось как нежелательное.

На поверхностном уровне нет ничего контрастнее роскошной жизни императора и творца фольклора – простого крестьянина или рядового чиновника. Но на поверку выходит, что их представления о мире и представления мира о них, зафиксированные в народном предании и официальной

летописи, лишь инварианты одной ментальной структуры. Это, собственно, и дает основание считать всех их представителями одной и той же культуры.

Таким образом, в средневековой Японии сложилась единая временная синтоистско-буддийская парадигма, которая накладывала серьезный отпечаток на самые различные области интеллектуальной деятельности. Последствия этого явления трудно переоценить. И не только потому, что был разорван и «распрямлен» круг циклического времени синтоизма. Для специалиста в области гуманитарных наук важнее другое – новая концепция времени стала одним из важнейших факторов в формировании личности. Если в синтоизме самоценность личности не имеет никакого значения и весь модус поведения носит коллективный характер, то с приходом буддизма с его подчеркиванием «конца» всех явлений были созданы предпосылки для постановки акцента на индивидууме, ибо лишь преходящие явления могут претендовать на уникальность. Только культура, усвоившая линейное понимание времени, может порождать высказывания, подобные этому: «Если бы жизнь наша продолжалась без конца, не улетучиваясь, подобно росе на равнине Адаси, как дым над горой Торибэ, ни в чем не было б очарования. В мире замечательно именно непостоянство» [30].

Примечания

[1] Древние фудоки. М., 1969, с. 53–54.

[2] Там же, с. 137–138.

[3] Важно отметить, что подобные предания не зафиксированы в «Идзумо-фудоки». Район Идзумо является в японской мифологической традиции родиной громовника – Сусаноо, одного из основных божеств населения Хонсю. Переосмысление образа змея, таким образом, – явление не только стадиальное, но и связанное с конкретным историческим процессом. Оно было ускорено завоеванием центральной Японии племенами северного Кюсю.

[4] Kojiki. Translated by Donald J. Philippi. Princeton –Tokyo, 1969, c. 203–204.

[5] Нихон реики. – Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 70, Токио, 1967, II, 41.

[6] Если кто-либо, держа в руках металлическую вещь, заходит в пещеру, где обитает дух змея, то змей начинает гневаться (*Dorson R.* Folk Legends of Japan. Rutland–Tokyo, 1962, с. 118). Большой змей в пруду, которому молятся местные жители для ниспослания дождя, не переносит ничего, сделанного из железа, и поэтому рыбу в пруду не ловят металлическими крючками (там же, с. 121). В современной обрядности металлические режущие предметы, такие, как меч, серп, топор, нож, ножницы, кладут возле покойного для отпугивания злых духов.

[7] Удзи сюи моногатарисю. – Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Токио, 1969, т. 27, № 174.

[8] Нихон-но минва. Токио, 1974, т. 6, с. 167.

[9] *Комаки Сатоси.* Нихон рёики то минватэки хохо. – Серия «Нихон бунгаку». 1975, № 6, с. 151.

[10] *Dorson R.* Folk Legends of Japan, с. 127.

[11] *Харада Кодзо*. Нихон рёики ботобу-но косэй то Кёкай. – Серия «Нихон бунгаку». 1975, № 6, с. 18.

[12] Там же, с. 19.

[13] *Левинтон Г.А*. Замечания к проблеме «литература и фольклор». – Труды по знаковым системам. Тарту, 1977, т. IX, с. 86.

[14] Нихон рёики, II, 4.

[15] Там же, II, 27.

[16] Там же, II, 8; II, 12.

[17] *Ellwood Robert S*. The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan. T., 1973, c. 74.

[18] Кагура-ута. – Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю». Токио, 1976, т. 25, с. 70–71. Перед тем как соединиться с девушкой, царь Одзин поет песню, начинающуюся с упоминания о крабе (Кодзики, с. 277). Д. Филиппи считает, что стол, по всей вероятности, был сервирован крабами. Однако в свете приведенных данных ясно, что краб здесь имеет сексуальную символику.

[19] Нихон рёики, I, 1; II, 3; II, 12. Мотив проникновения змея через крышу сохранился и в современном фольклоре. Однако теперь его путь наверх истолковывается вполне рационалистически. Согласно одному из сюжетов, девушка заболевает от того, что на крыше дома оказалась змея. Она попала туда вместе с соломой, которую использовали на покрытие дома (*Keigo Seki*. Folktales of Japan. Chicago, 1963, c. 139–142).

[20] *Keigo Seki*. The Spool of Thread: A Subtype of the Japanese Serpent Bridegroom Tale. – Studies in Japanese Folklore. Bloomington, 1963, c. 270.

[21] *Dorson R*. Folk Legends of Japan, c. 126–127.

[22] Нихон-но минва. Т. 6, с. 14–16.

[23] Кондзяку-моногатарисю. – Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Токио, 1961, т. 22–26, XXXIX, 40.

[24] Хокэ кэнки. – Серия «Нихон сисо тайкэй». Токио, 1974, т. 7, № 14.

[25] *Kelsey W. Michael*. Salvation of the Snake, the Snake of Salvation: Buddhist-Shinto Conflict and Resolution. – Japanese Journal of Religious Studies. 1981, № 1, c. 86.

[26] Цит. по: *Редько Т.И*. Творчество Ихара Сайкаку. М., 1980, с. 120.

[27] Согласно «Нихон сёки» (Киммэй, 14, 5, 7, 553 г.), у берега моря услышали звуки буддийской молитвы, напоминающие звуки грома. О том, что камфарное дерево было поражено громом, не упоминается.

[28] Исходя из этих данных происхождение многочисленных лодок из камфарного дерева, относящихся к периодам *яёй* (IV в. до н.э. – III в. н.э.) и *кофун* (III–VI вв.), может быть объяснено как принадлежность развитого культа бога грома.

[29] Древние фудоки, с. 135.

[30] *Кэнко-хоси*. Записки от скуки. М., 1970, с. 47.

Е.Д. Огнева

К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ «БИОГРАФИИ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТИБЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(«Намтхар Шакьямуни» Таранатхи Кунганьинбо)

В тибетской средневековой литературе широко представлен биографический жанр, определяемый словом *намтхар (рнам-тхар)*, который по своей природе в буддийской традиции Тибета является описанием движения человека (индивида) по пути освобождения *(рнам-пар-тхар-ба)* от нынешней и будущей жизни *(сансары)*. Поэтому жанр намтхар включает не только биографические сочинения, представляющие историческую значимость, но и так называемые «жития святых», вызывающие интерес с точки зрения истории литературы и фольклористики. Большой популярностью пользуются жизнеописания Будды Шакьямуни, индийских йогинов и других персонажей. В намтхарах такого рода настолько доминируют дидактика и повествовательность, что их можно рассматривать как произведения художественной литературы[1]. Среди повествовательных произведений этого вида можно выделить «Житие Будды Шакьямуни» и «Житие индийских йогинов», созданные на основе хорошо известных джатак и авадан и других легенд и притч, включенных в состав буддийского Канона, тибетским автором Таранатхой Кунганьинбо (1575–1634).

Таранатха Кунганьинбо – тибетский историк, писатель, знаток санскрита, последний крупный представитель школы *джонанпа*, подавленной и репрессированной правящей буддийской школой *гэлукпа*. Круг интересов Таранатхи необычайно широк. Собрание его сочинений состоит из 18 томов и включает не только религиозные сочинения. Он известен прежде всего как автор «Истории буддизма в Индии»[2], неоднократно переводившейся на различные европейские языки, в том числе и на русский[3].

Таранатха переводил заново с санскрита на тибетский сборники Садхан, санскритские грамматики и некоторые другие сочинения. Он оставил ряд географических сочинений, описывающих его родные места. Отдельный трактат посвящен проблеме изобразительного канона в тибетском искусстве. Среди повествовательных произведений выделяется «Намтхар Шакьямуни»[4]. Впервые памятник становится известным в 1927 г. после сообщения Б.Я. Владимирцова[5]. При выборочном описании собрания сочинений Таранатхи его упоминает Д. Туччи, одновременно приводя перечень сюжетов, составляющих произведение[6].

«Намтхар Шакьямуни» входит в двенадцатый том собрания сочинений Таранатхи и составляет 192 (а, б) листа тибетского текста. Ксилограф

10х60 см, рамка 9х55 см, бумага тибетская, грубая, толстоволокнистая, толщина 0,6 мкр, сероватая, сохранность плохая, печать черная, не везде пропечаталась, на странице (а, б) – семь строчек. На оборотной стороне титульного листа – две миниатюры: фронтальное изображение Будды Шакьямуни и Таранатхи в три четверти (главное действующее лицо сочинения и его автор). Ксилограф хранится в составе собрания сочинений Таранатхи в коллекции Цыбикова в Тибетском фонде РО ЛО ИВ АН СССР, доставленной из Тибета в Россию в начале XX в. Г.Ц.Цыбиковым[7]. Памятник научно не издавался и не переводился ни на один из европейских языков.

Формально «Намтхар» совпадает по структуре с сочинениями данного типа: санскритское славословие, название, основной корпус текста заключен в рамки вступительной и заключительной хвал, заканчивается текст колофоном, т.е. его композиция соответствует большинству хорошо известных намтхаров.

Как всякое тибетское средневековое сочинение, «Намтхар» начинается с санскритского славословия (хвалы): ОМ свасти! Склоняюсь пред Учителем, Буддой, бодхисаттвами *(ОМ свасти намо гурубудха-бодхисаттвебхйах)*. После санскритской части дается полное название произведения: «Краткое изложение деяний царя Шакьев, Льва [из рода] Шакьев, Победителя [из рода] Шакьев, Победоносного Шакьямуни, который постиг суть всеобщей радости и взошел как солнце веры». За названием располагается вступительная хвала на тибетском языке, двучастная по форме: четырнадцать пятнадцатисложников и восемь девятисложников (1а2 – 2б2). Далее следует вступительная прозаическая часть, раскрывающая содержание вступительной хвалы (2 б2 – 3а2). Затем даются сокращенные названия сюжетов, сведенные в девятисложники таким образом, что 52 девятисложника являются мнемоническим кодом к основному корпусу текстов (3а2–4а1). Потом идет перечень 125 сюжетов, образующих повествование (4а1–6а1), с указанным порядковым номером [8].

1. Пребывание в небе Тушита в облике бодхисаттвы Шветакету (*данг-по дга'-лдан-ду лха'и-бу дам-па-тог-дкар-по гйур-ба'и цхул*, 4а4 – 6а1).

2. История рода Шакьев, лучшего из родов (*гнис-па ригс-па мчхог-ту гйур-ба*, 6а1 – 7а4).

3. Созерцание пяти видений (*гсум-па гзигс-ба лнга-ла гзигс*, 7а4 – 8а7).

4. Нисхождение с Тушиты и вхождение в лоно матери (*бжи-па дга'-лдан-нас йум-гйи лхумс-су 'пхо-ба*, 8а7 – 8б6).

5. Пребывание в лоне (*лнга-па лхумс-ни бжугс-па*, 8б6 – 9а6).

6. Вхождение в рощу Лумбини (*друг-па ску-блтамс-па'и мдзад-па*, 9а7 – 10б7).

7. Приход в Капилавасту (*бдун-па гронг-кхйер сер-скйар гшегс-па*, 10б7 – 11б4).

8. Пророчество отшельника Араньи (*бргйад-па дранг-сронг чхэн-пос лунг-бстан-па согс*, 11б4 – 12б7).

9. Обучение наукам (*дгу-па бзо'и гнас-ла сбйангс-па*, 12б7 – 13б1).

10. Состязание в мастерстве и силе (*бчу-па сгйу-рцал-кйи стобс бстан-па*, 13б1 – 14б2).

11. Женитьба на Яшодхаре (*бчу-гчиг-па грагс-дзин-ма кхаб-ту гсол*, 14б2–15а4).

12. История дерева Удумбара (*бчу-гñис-па шинг дгэ-ба'и снинг-по'и, гтам*, 15а4 – 16а6).

13. Женитьба на Гопи (*бчу-гсум-па са-'цос бцун-мар бжес-па*, 16а1 – 16б4).

14. Созерцание четырех причин существования сансары (*бчу-бжи-па нгес-па 'бйунг-ба'и ркйен*, 16б4 – 17б7).

15, Созерцание шмашаны (*бчу-лнга жинг-па'и сар бсам-гтан бсгрубо-данг согс*, 17б7 – 18б7).

16. Женитьба на Мригадже (*бчу-друг-па бцун-мор двагс-сийес бжес-па*, 18б7–19а4).

17. Семидневная стража (*бчу-бдун-па срунг-мас бскор-ба*, 19а4 – 19б7).

18. Бегство из дома (*бчо-бргйад-па кхйим-нас мнгон-пар бйунг-ба* 19б7 – 22а4).

19. Постриг и уход в отшельничество (*бчу-дгу раб-ту-бйунг-ба*, 22а4 – 23б1).

20. Встреча с еретиками и поиски пути (*ни-шу-па лам 'цхол-пар бстан-па*, 23б1 – 24б2).

21. Постижение семи видов аскетизма (*нер-гчиг-па дка'-ба спйад-па*, 24б3 – 26б3).

22. Отказ от аскетизма и принятие молочного супа (*нер-гнис-па дка'-тхуб грол-ба*, 26б3 – 27б7).

23. Приход в Бодхигарбху (*нер-гсум-па бйанг-чхуб-снинг-пор гшегс-па*, 27б7 – 28б3).

24. Укрощение Мары (*нер-бжи-па бдуд-бтул-ба*, 28б3 – 29б5).

25. Обретение уттараджняны после полного совершенного пробуждения (*нер-лнга-па мнгон-пар-рдзогс-пар сангс-ргйас-па'и бла-на-мед-па'и йе-шес брнес-па*, 29б5–30а6).

26. Отдых в лесу (*нер-друг-па нагс-кхрод-ду дал-бар, бжугс*, 30а6 – 31б2).

27. Обращение Индры и Брахмы (к Будде) и поход в Варанаси (*нер-бдун-па цхангс-па чхэн-пос гсол-ба бтаб-сте варанасур гшегс-па*, 31б2 – 32а5).

28. Первая проповедь пяти ученикам (*нер-бргйад-па чхос-кхор-тхог-ма бскор-ба*, 32а5 – 33а5).

29. Пятеро приближенных (*нер-дгу-па не-ба'и лнга согс грол-ба*, 33а4 – 33а5).

30. История о походе из Варанаси в Магадху (*сум-чу-па ма-га-дхар 'бйон-па'и лам-бар-гйи гтам*, 34а5 – 36а7).

31. Укрощение тысячи Джатадхаров (*со-гчиг-па рал-па-чан стонг-па бтул-ба*, 36а7 – 39а1).

32. Встреча с царем Бимбисарой (*со-гнис-па гзугс-чан-снинг-пос бсу-ба*, 39а1 – 40б6).

33. Беседа двух совершенных – Шарипутры и Маудгальяяны (*со-гсум-па мчхог-зунг-гчиг бстан-па*, 40б6 – 43а5).

34. Укрощение нага Эвапатры (*со-бжи-па клу ева'и-'даб бтул-ба,* 43а5 – 44б4).

35. Посылка Катьяяны для обращения Прадйоты (*со-лнга-па 'пхагс-ргйал-'дра... мнгагс,* 44б4-5 – 48б2).

36. Рождение домохозяина Джйотишки (*со-друг-па кхйим-бдаг ме-скйес бцас-па,* 48б2–50б2).

37. Проповедь учения Индре и другим богам в огненной пещи (*со-бдун-па 'бар-ба'и пхуг-ту лха-рнамс-ла чхос бстан-па,* 50б2 – 51а6).

38. Обращение домохозяина Анатхапиндады к истине (*со-бргйад-па мнгон-мед-зас-сбйин бден-па-ла бкод-па,* 51а6 – 52б2).

39. Возведение сада Джеватаны (*со-дгу-па ргйал-бйед-кйи-цхал бженгс-па,* 52б2 – 55а6).

40. Приглашение в Шравасти (*бжи-бчу-па мнам-йод-ду спйан-дрангс,* 55а6 – 57а1).

41. Обращение царя Прасеннанджита (*же-гчиг-па гсал-ргйал дад-па-ла бкод-па,* 57а1 – 57б2).

42. Встреча отца с сыном (*же-гнис-па йаб-срас мджал-ба'и сде,* 57б2 – 67б5).

43. Проповедь женщинам из рода Шакьев (*же-гсум-па шакйа ригс-кйи буд-мед-рнамс-ла чхос бстан,* 67б5 – 68б7).

44. Вступление в монашество Нанды (*же-бжи-па гчунг-дга'-бо раб-ту-'бйунг-ба* 68б7 – 71а6).

45. Проповедь общине монахинь (*же-лнга-па дгэ-слонг-ма'и дгэ-'дун бстан-па,* 71а6 – 72а5).

46. Приход в город ученика по имени Пурна (*же-друг-па гронг-кхйер слоб-ма лта-бур...'пхебс,* 72а5 – 75б7).

47. Поход в Прабхавати (*же-бдун-па 'од-зер-чан-ду гшегс-па,* 75б7–76б3).

48. Усмирение брахмана Падмагарбхи (*же-бргйад-па брам-зе пад-ма-снинг-по бтул-ба,* 76б3 – 78б6).

49. История о двух юношах (*же-дгу-па кхйеу-гнис,* 78б6 – 79а6).

50. Укрощение нагов Нанды и Упананды (*лнга-бчу-па клу-дга'-бо нер-дга'-бо бтул-ба,* 79а6–80а3).

51. Защита царя Прасеннанджита от вреда, наносимого нагами (*лнга-гчиг-па гсал-ргйал клу'и гнод-па-лас скйабс,* 80а3 – 81а4).

52. Укрощение якши Атваки (*нга-гнис-па бкод-па гнод-сбйин 'брог-гнас бтул-ба,* 81а4–83а4).

53. Обращение к истине Хастаки (*нга-гсум-па лаг-бргйуд бден-па-ла бкод-па,* 83а4 – 84а2).

54. История города Каушамбхи (*нга-бжи-па гронг-кхйер сгра-сгрогс-па'и ло-ргйус,* 84а2 – 86б7).

55. Укрощение льва (*нга-лнга-па сенге бтул-па,* 86б7 – 88а3).

56. История Капилы, ставшего макарой (*нга-друг-па шад-бу Сэрчжа нйар-скйес,* 88а3 – 89б1).

57. Присоединение к монашеской общине Махакашьяпы (*нга-бдун 'од-срунгс-чхэн-по 'кхор-ду 'дус-па,* 89б1 – 90б5).

58. Приглашение Махакашьяпе разделить сидение (*нга-бргйад-па 'од-срунгс-ла стан-пхйед сцал-ба,* 90б5 – 91а4).

59. Соучастие Ананды в деяниях Будды (*нга-дгу-па лхан-чиг гнас-па бстан-па*, 91а4 – 91б7).

60. Две истории о подношении меда обезьяной (*друг-бчу-па спреус сбранг-рци пхул-ба гнис*, 91б7 – 93а1).

61. Великие чудеса (*ре-гчиг-па чхо-'пхрул чхэн-мо*. 93а1 – 98б7).

62. Укрощение 500 отшельников (*ре-гнис-па дранг-сронг лнга-бргйа бтул-ба*, 98б7 – 99а5).

63. Примирение двух Панчалов (*ре-гсум-па лнга-лен гйис бсдумс*, 99а5 – 99б7).

64. Укрощение тысячи ракшасов (*ре-бжи-па ша-за стонг бтул*, 99б7 – 100б1).

65. Великий собор (*ре-лнга 'дус-па чхэн-по*, 100б1 – 101б4).

66. Две истории о спасении 500 купцов (*ре-друг-па цхонг-па лнга-бргйа гнис*, 101б4 – 102а4).

67. Чудо нисхождения из мира богов (*ре-бдун-па лха-лас бабс-па*, 102а4 – 104а1).

68. Приход в город Бхадрамкару (*ре-бргйад-па гронг-кхйер бзанг-бйед-ду гшегс*, 104а1 – 105б4).

69. Усмирение домохозяина Шригупты (*ре-дгу-па дпал-сбед 'дул-ба*, 105б4 – 107б2).

70. Джйотишка становится монахом (*бдун-бчу-па ме-скйе раб-ту-бйунг-ба*, 107б2 – 107б7).

71. История якшини Харити (*дон-гчиг-па 'пхрог-ма'и гтам*, 107б7 – 109а3).

72. Усмирение царя Капина (*дон-гнис-па ргйал-по капина бтул*, 109а3 – 110б2).

73. Постижение истины домохозяином Гхошилой (*дон-гсум-па кхйим-бдаг гдунгс-чан бден-па-ла бкод-па*, 110б2 – 111б2).

74. Укрощение жителей города Каушамбхи (*дон-бжи-па гронг-'кхйер каушамбхи-па-рнамс бтул-ба*, 111б2 – 113б6).

75. Постижение истины Малликой, дочерью царя сингалов (*дон-лнга мутиг-чан бден-па-ла бкод-па*, 113б6 – 115а4).

76. Авадана Сумагадхи (*дон-друг-па магадха бданг-мо'и ртогс-брджод*, 115а4–117а7).

77. Магические действия Дэвадатты (*дон-бдун-па лха-сбйин-гйи рдзу-'пхрул бсгрубс-па*, 117а7 – 118б2).

78. Собрание монахов в уединенном месте (*дон-бргйад-па дга-'дун-гйи дбйе-па кйунг-ба бсдумс-па*, 118б2 – 122а3).

79. Греховное поведение царя Аджаташатру (*дон-дгу-па ма-скйес-дгра'и лог-спйод*, 122а3 – 124а4).

80. Тщетные попытки Дэвадатты нанести вред Будде (*бргйад-бчу-па лха-сбйин-гйи лог-сгруб-па*, 124а3 – 126б2).

81. Укрощение слона Дханапали (*гчиг-па гланг-чхэн смйон-па бтул*, 126б2 – 128а3).

82. Постижение истины юношей Дживакой (*гйа-гнис-па 'цхоб-йед гшон-ну гсос бден-па-ла бкод-па*, 128а2 – 128б6).

83. Постижение истины четырьмя владыками, хранителями сторон света и тысячью отшельниками (*гйа-гсум-па ргйал-чхэн бжи бтул-па,* 128б6 – 130а6).

84. Укрощение Ангуллималы (*гйа-бжи-па сор-'пхренг-чан бтул-ба,* 130а6 – 132а1).

85. История Свагаты (*гйа-лнга-па легс-онгс ло-ргйус,* 132а1 – 133а2).

86. Пребывание на горе Шишумара летом (*гйа-друг-па бйис-па-гсод-кйи ри-ла дбйар-гнас мдзад-па,* 133а2 – 134а7).

87. Царь Прасеннанджит воздает почести Махакашьяпе (*гйа-бдун-па бйис-па-'од-срунгс мчход-па,* 134а7 – 135б2).

88. Предсказание нищенке о том, что она станет буддой (*гйа-бргйад-па дбул-мо сангс-ргйас-су лунгс-бстан-па,* 135б2 – 136б1).

89. Очищение царя Прасеннанджита от себялюбия (*гйа-дгу-па гсал-ргйал-гйи кхенгс-па гсал-ба,* 136б1 – 136б7).

90. Защита царя Аджаташатру от совершения зла (*дгу-бчу-па ма-скйес-дгра 'джигс-па-лас бскйабс-па,* 136б7 – 137б6).

91. Обращение царя Аджаташатру (*го-гчиг-па ма-скйес-дгра дад-па ла бкод-па,* 137б6 – 139б6).

92. Предсказание Дэвадатте (*го-гнис-па лха-сбйин лунг-бстан,* 139б7 – 141а3).

93. Созерцание ада Маудгальяяной и Шарипутрой (*го-гсум-па мчог-зунг-гис дмйал-ба'и ргйуд гзигс-па,* 141а3 – 141б6).

94. История о перекрестке на пути в Вайшали (*го-бжи-па йангс-па чан-ду гшего-па'и лам,* 141б6 – 144б6).

95. Совершение блага обитателями Вайшали (*го-лнга-па йангс-па-чан-па-рнамс бде-бар мдзад-па,* 144б6 – 145б4).

96. Приход в страну Митхила (*го-друг-па ми-тхи-ског-ла ми-тхи-ла данг са-ла'и гронг,* 145б4 – 146а3).

97. Укрощение маллов (*го-бдун-па рдо-'пхангс-па,* 146а3 – 147а3).

98. Приход в деревню Ньягродха (*го-бргйад-па нья-гродха гронг согс,* 147а3 – 148б5).

99. Приход в город брахманов (*го-дгу-па брам-зе'и гронг-согс,* 148б5 – 149б5).

100. Укрощение жителей севера (*бргйа-па бйанг-пхйогс-гйи ргйуд бтул,* 149б5 – 152б3).

101. Проповедь по приходе в Матхуру (*бргйа-па-данг-гчиг бчом-брлаг-ги скор-согс,* 152б3 – 154а4).

102. Посещение местности Отала (*бргйа – гнис-па отала согс,* 154а4 – 154б7).

103. Пребывание в городе Парантака летом (*бргйа-гсум-па дгра-мтхар бйар-гнас-па,* 155а1 – 157б2).

104. История, приключившаяся по дороге на юг, в Панчале (*бргйа-бжи-па лнга-лен-гйи лам-бар-ду бйунг-ба'и гтам,* 157б3 – 159а2).

105. Постижение истины нищим брахманом (*бргйа-лнга-па брам-зе дбуя-пос бден-па мтхонг-ба,* 159а2 – 160а4).

106. Поучение о причинах кармы (*бргйа-друг-па лас-кйи ргйу-ба лунг-бстан,* 160а7 – 162а4).

107. Обращение последних Шакьев (*бргйа-бдун-па Шакья лхаг-ма-рнамс бден-па-ла бкод-па,* 162а4 – 163б4).

108. Предсказание о просветлении брахману Пурне (*бргйа-бргйад-па брам-зе гад-по бйанг-чхуб-ту лунг-бстан-па,* 163б4 – 164а7).

109. Перечень семи неблагих причин (*бргйа-дгу-па ми намс-па'и лам-ду бжуд-па,* 165а2 – 166а1).

110. Глава о путешествии в Вайшали (*бргйа-бчу-па йанг-па'и лам-ду бшуд-па,* 166а2 – 166а4).

111. Пребывание в роще Шингшапа к северу от Велуваны (*бргйа-бчу-гчиг-па ша-па'и цхал-ду бстан-па,* 166а4 – 166б5).

112. История Дханики (*бргйа-бчу-гнис-па нор-чан-гйи гтам,* 166б5 – 168а3).

113. Освобождение от санскар (*бргйа-бчу-гсум-па ску-цхе и 'ду-бйед бтанг-ба,* 168а3 – 169а3).

114. Деяния на пути в Кушу (*бргйа-бчу-бжи-па рца-чан-бжур-па'и лам-гйи мдзад,* 168а3 – 169а3).

115. Деяния, совершенные по приходе в Кушу (*бргйа-бчу-лнгапа рца-чан-нид-ду бйон-па'и мдзад,* 169а3 – 171а1).

116. Укрощение царя гандхарвов по имени Супирья (*бргйа-бчу-друг-па дри-за'и ргйал-по ра-дга'-ба бтул-па,* 171а1 – 172а4).

117. Субхадра достигает архатства (*бргйа-бчу-бдун-па кун-ту-ргйу раб-бзанг дгра-бчом-па-ла бкод-па,* 172а4 – 174а3).

118. Наставление о Махапаринирване (*бргйа-бчу-бргйад-па йонгс-су-мйа-нган-лас-'дас-пар бстан-па,* 174а3 – 175б2).

119. Почитание останков (*бргйа-бчу-дгу-па ску-гдунг-па бул-ба,* 175б2–177б1).

120. Разделение останков на восемь частей (*бргйа-ни-шу-па ску-гдунг чха бргйад бкос-па,* 177б1 – 178б7).

121. История о первом соборе (*бргйа-нер-гчиг-па бка'-бсду данг-по'и гтам,* 178б7 – 182б2).

122. Нирвана Кашьяпы (*бргйа-нер-гнис-па 'Од-срунгс-чхэн-по мйа-нга-лас-'дас,* 182б2 – 184б2).

123. Вступление в монашество Шанегочана (*бргйа-нер-гсум-па ша-на'и гос-чан раб-ту-бйунг-ба,* 184б2 – 185а6).

124. Последнее деяние Ананды (*бргйа-нер-бжи-па Кун-дга'-бо'и мдзад-па тха-ма,* 185а6 – 187а3).

125. Второй собор (*бргйа-нер-лнга-па бка'-бсду-гнис-па'и джи-лтар мдзад-па,* 187а3 – 189а7).

Сокращенный (девятисложный) и полный варианты названий сюжетов соотносятся следующим образом:

Сокращенный вариант (два сюжета): «Вхождение в лоно» и «Пребывание в лоне» (*лхумс-су 'джуг данг лхумс-на бжугс-па данг,* Намтхар, с.3а2).

Полный вариант: «Нисхождение с Тушиты и вхождение в лоно» (*дга'-лдан-нас 'пхо-те лхумс 'джуг-па данг,* Намтхар, 4а2); «Время пребывания в лоне матери» (*йум-джи лхумс-на бжугс- па'и гнас-скабс,* Намтхар, с.4а2).

За указателем сюжетов начинается основной корпус текста (6а1 – 189а7). Каждая история имеет свой порядковый номер, название и отде-

ляется одна от другой новым абзацем. Далее следует подробный авторский и издательский (189а7 – 191а1, 191а1 – 192б3) колофоны, в которых указываются источники, использованные Таранатхой, и место написания. В качестве источников указаны Четыре Агамы, Кармашатака, Аваданашатака, Виная, Ратнакута, Лалитавистара, Махапаринирванасутра, Смритиупастхана, Абхинишкраманасутра, сутра Дзанлундо и другие сочинения буддийского Канона. Таранатха также сообщает о том, какие сюжеты откуда заимствованы: № 1–28 написаны на основе Лалитавистары, № 42 восходит к Ратнакуте, № 60, 61, 72, 88 созданы по главам из Дзанлундо, № 118 строится на основе Махапаринирванасутры и т.д. В колофоне указывается место создания – обитель Нагджал *(нагс-ргйал)* в монастыре Тагтанпхунцоглинг (с 1658 г. – монастырь Галданпхунцоглинг). Таранатха поясняет взаимосвязь письменной и устной традиций в толковании некоторых сюжетов (№ 31, 39, 41, 42, 46, 61, 100), соотнесенность сюжетов в традиции школ буддизма хинаяны и махаяны, традиций южного и северного направлений в буддизме.

«Намтхар» начинается с санскритского славословия. В плане истории изучения структуры тибетских текстов каждый элемент хвалы чрезвычайно важен для понимания бытования текста, аудитории, на которую он рассчитан. В данном конкретном случае обращение к Учителю, Будде, бодхисаттвам свидетельствует о том, что текст принадлежит к поздней буддийской традиции, хотя анализ источников, указанных в колофоне, свидетельствует о том, что все они входят в раздел сутр буддийского Канона и, соответственно, принадлежат к экзотерическим текстам, открытым для профанического мира.

Формула зачина канонических джатак содержит обращение к Будде и Бодхисаттвам, опуская обращение к Учителю, таков, например, зачин сборника «Джатакамала»: «*Ом! Намо Будда, бодхисаттвы!*», что вполне соответствует их принадлежности к классу сутр[9]. Введение в хвале обращения к Учителю отражает положение, когда почитание Учителя (гуру, ламы) стало главным движущим принципом отношений не только в монашеской общине, монастыре, но и в светской жизни, а отношения светских правителей и глав буддийских школ – оформляться как отношение ученик – учитель. Явление, зарегистрированное не только в самом Тибете, но и за его пределами, в частности в Монголии. Таранатха специально акцентирует внимание на том, что «Намтхар Шакьямуни» – это прежде всего произведение о великом Учителе и принадлежит к тибетской буддийской традиции.

«Намтхар» Таранатхи – это житие Будды Шакьямуни. Соответственно тибетская часть хвалы содержит характеристики «пробужденного» индивида поскольку «будда» *(сангс-ргйас)* и есть определение «рожденного», чей «разум» *(будхи, бло)* пробудился.

Вступительная хвала – ключ к основному корпусу текстов, поскольку в ней содержится терминологическое обоснование концептуальной позиции автора, указывается традиция передачи учения, приводятся имена учителей. Две первых строки тибетской части хвалы: «Искренне склоняюсь перед самим Татхагатой! Припадаю к стопам владыки всех трех миров, мира богов, мира нагов, мира людей!» – указывают на двойную природу «пробуж-

денного» индивида, будды, с точки зрения «абсолютной реальности» и ее проявления в чувственном виде. Татхагата – тот, кто пришел к такому состоянию, реализовав «накопленное знание» *(джнянасамбхара, йе-шес-кйи-цхогс)*, и вышел за пределы сансары, реализовав «накопленные благие заслуги, деяния» *(пуньясамбхара, бсод-намс-кйи-цхогс)*.

Далее хвала дает определение структуры «пробужденного» : «Склоняюсь пред Владыкой Муни, чье совершенное «озарение» объемлет все стороны света, чей прекрасный голос, как раскат летнего грома, пробуждает сансару от сна неведения, чье тело по своим прекрасным признакам не имеет равных среди множества возникавших обликов!»

Тело *(ску, кайя)*, речь *(гсунг, вак)*, разум-озарение *(сангс-ба, читта)* – составляющие элементы «абсолютного бытия» «пробужденного» . Тело – психофизиологический комплекс структуры, в явленном виде в сансаре он в облике исторического будды, его деяний, совершенных в сансаре, в его изображениях, в его последователях-учителях. Речь – определение коммуникативной зоны, реализующейся через учительное «слово» , письменные тексты, персонажей пантеона, воспринимаемых как знаки определенных эмоциональных состояний. Разум – ментальный уровень, его зримым воплощением является так называемая ступа, первоначальный реликварий, который впоследствии приобрел значение воплощенного «абсолюта» .

Двойная природа «пробужденного» подчеркивается введением Таранатхой в текст хвалы двух философских терминов, определяющих «абсолютное» *(парашуньята, гшан-стонг)* и «относительное» *(свабхавашуньята, бдаг-стонг* или *ранг-стонг)*:

«Ты, кто на протяжении бесчисленных кальп наполнял поток разума нектаром только на благо других *(гшан)*, даже мгновения не помышляя о собственной *(бдаг)* пользе, обрел конечное постижение».

О том, что эти два слова, *гшан* и *бдаг*, являются в данном случае выражением философского концепта Таранатхи, свидетельствует их позиционная закрепленность в строках. *Гшан* и *бдаг* – пятые слоги в строках, каждому из них предшествует временная характеристика «бесчисленные кальпы» и «даже мгновение» , а за каждым следует определение цели – «благо» *(пхан)* и «польза» *(дон)*; в первом случае в конце строки находится субъект действия – «ты» *(кхйод)* и действие – «обрел»*(брнес)*:

мтха'-йас бскал-бар гшан пхан кхо-на'и бдуд-рцис тхугс ргйуд гтамс-па кхйод

скад-гчиг цам йанг бдаг дон ма дгонгс он-кйанг го-'пханг мтхар тхуг брнес.

На формальном уровне двойная природа « пробужденного» закрепляется использованием Таранатхой разных стихотворных размеров в тексте хвалы: пятнадцатисложного и девятисложного. Если часть хвалы с пятнадцатисложным размером описывает «абсолют» и его проявления, то девятисложная хвала содержит определения «пробужденного» индивида в сансарическом бытии:

сннн-ба'и ба-дан 'джиг-ртен гсум-на грагс
дам-па'и чхос-сгра сен-ге' и сгра сгрогс
тхамс-чад мкхйен-па дкон-мдхог мдзод брнес-па'и

«Тот, кто обрел редкую драгоценность всеобщего знания, львиный рык, возвещающий чистое учение, прославленное во всех трех мирах знамя благозвучия».

Чтобы не было никаких сомнений в этом, Таранатха вводит словосочетание «океан страданий», что является синонимом сансары. Позиционно в строках все определения также закреплены. Таранатха вводит в текст хвалы имя своего предшественника по перерождению Мгон-'грол-мчхог (1495–1566) и сокращенный вариант собственного имени Кун-бзанг от полного имени Кун-дга'-снинг-по дпал бзанг-по.

Таким образом, вступительная хвала в свернутом виде знакомит читателя конкретной культурной среды с традицией бытования литературного памятника, давая представление о его содержании и позиции автора. Причем сознательная авторская позиция выражается в использовании соответствующих терминов на лексическом уровне и на формальном, закрепляя желаемое содержание.

Главное действующее лицо повествования – Будда Шакьямуни, а сам памятник состоит из историй о легендарных событиях, имеющих к нему непосредственное отношение. По форме «Намтхар» не совпадает не только с классическими джатаками[10], но даже с так называемым «центрально-азиатским типом»[11]. Прежде всего обнаруживается отсутствие композиционного приема «обрамленной повести», характерного для палийских и санскритских джатак. Ни один из сюжетов не содержит формальных признаков джатак: зачин – рассказ о настоящем, основной текст – рассказ о прошлом, заключение – отождествление. Тексты также не имеют строгой организованности по типу «вопрос – ответ», что отмечалось как специфическая особенность «центрально-азиатского типа», а носят скорее повествовательный характер; вопросно-ответная ситуация появляется только в тех случаях, когда этого требует внутренняя логика развития сюжета. «Намтхар Шакьямуни» – серия эпизодов, составляющих бытие Шакьямуни как исторической личности, включая контакты с другими «рожденными живыми существами», образующими миры сансары (боги, демоны, люди, животные, духи, обитатели ада). Один эпизод отделяется от другого порядковым номером и названием и связывается в целое временны́ми зачинами «в то время как», «после того как», «когда» и т.д.:

«Тринадцатая история. Женитьба на Гопи. Затем юные шакьясцы взошли на колесницы и когда вернулись в Капилавасту, гадатели предсказали: "Если юный Сидхартха через семь лет не станет монахом, то будет чакравартином". В то время Гопи, дочь шакьясца по имени Гханта... подобную богине Гопи среди десяти миллионов других женщин бодхисаттва взял себе в жены».

«Четырнадцатая история. Созерцание четырех причин существования сансары. Затем, в другое время, бодхисаттва сказал... Когда вошел во дворец, то подумал: "Я уйду из дома, стану бездомным монахом, с тем чтобы размышлять над сутью смысла бытия"». То есть происходит последовательный монтаж событий, образующих жизнь конкретного индивида, поток.

При сопоставлении сюжетов, заимствованных Таранатхой, с оригиналами особенно отчетливо прослеживается принципиальная разница в подходе к изображаемому событию. Меняется время происходящего: «прошлое» становится «настоящим», поскольку, с точки зрения автора, эпизод имеет прямое отношение только к жизни Шакьямуни. Параллельно меняется место, и оно не совпадает ни в первом, ни во втором случае. Снимаются все детали, которые автор считает второстепенными и отвлекающими от основного события, восстановленного на основе Комментария.

Можно сказать, Таранатха воссоздает «историческое время» событий из жизни Шакьямуни. Если же обратиться к послесловию «Историй об обезьяне» (60), то обнаруживается, что Таранатха действительно «биографизирует» происходящее, стараясь восстановить истинную, с его точки зрения, последовательность эпизодов. И это не единственный случай. Так, история «Обращение царя Прасеннанджита» (41) заключается фразой: «Вслед за тем годом произошла встреча отца с сыном». В следующей истории «Встреча отца с сыном» (42) сообщается о борьбе за власть между Дэвадаттой, кузеном Шакьямуни, и Шакьямуни. В этот год и следующий за ним Шакьямуни встречает своего другого юного кузена Ананду, ставшего верным последователем Шакьямуни, и устанавливаются контакты с Кашьяпой. По поводу историй «Вступление в монашество Нанды» (44) и «Проповедь общине монахинь» (45) в последней Таранатха говорит следующее: «Что касается циклов "Вступление в монашество Нанды" и "Проповедь общине монахинь", то о них стало известно через многие годы после "Встречи отца с сыном", а в какой период точно они произошли, неизвестно. И этот раздел написан в соответствии с устным преданием "Об обращении семьи Шакьев"».

В послесловиях к другим сюжетам Таранатха сообщает о том влиянии, которое оказывали и личность Шакьямуни, и его вероучение на соседние страны и местности, о постоянных конфликтах между Шакьямуни и Дэвадаттой в борьбе за влияние на конкретных правителей, от которых зависело благополучие общины. Так, устами царя Аджаташатру в конце истории о его обращении (91) говорится: «Я беру под свое покровительство Будду и его общину. Я распахиваю двери перед Учителем и его свитой из четырех видов живых существ и захлопываю двери перед Дэвадаттой и его учениками». Таким образом, при чтении «Намтхара Шакьямуни» разворачивается цепь событий индивидуальной жизни, внутренний мир конкретного индивида. Причем автор пытается «историзировать» события, привязать их к конкретным обстоятельствам, имеющим под собой историческую основу. Именно это позволяет рассматривать «Намтхар Шакьямуни» как попытку средневекового автора создать конкретную биографию исторической личности. Д.Туччи полагает, что трактат Таранатхи только косвенно является биографией Будды Шакьямуни, вокруг которого развивается сюжет. Действующие персонажи – это его ученики, противники – светские люди, которые становятся его последователями, услы-

шавшами «слово»[12]. На наш взгляд, Д. Туччи не совсем точен, поскольку он не принимает во внимание попытку Таранатхи «историзировать» события.

В «Намтхаре Шакьямуни» Таранатхи Будда Шакьямуни проходит путь от рождения бодхисаттвой Шветакету (1) до своей нирваны (118), а его учение – от первой проповеди (28) до второго собора (125). Так описывается движение Шакьямуни по пути освобождения от сансары (его нынешней и будущей жизни), его индивидуальная судьба на широком социальном фоне. Место действия – материк Джамбудвипа; действующие лица – реальные исторические персонажи, существование которых подтверждается и письменными источниками, а археологическими раскопками. Для самого Таранатхи историчность Шакьямуни несомненна. Подлинность событий, происходивших с некоторыми другими персонажами, в частности с обитателями мира богов, животных и т.д., сомнительна только для современного читателя. У представителей же традиционной культуры вопросы такого рода не возникали. И вся жизнь для них – цепь перевоплощений из одной формы бытия в другую, зависимых от закона причинно-следственной связи.

Снятие сансарических пут, освобождение определяются движущей силой – кармой, совокупностью деяний. Карма – закон причинно-следственной связи, правящей и определяющей условия существования. «Общая» карма – слепая сила, которая обусловливает существование мироздания в целом. «Индивидуальная карма» проецирует бытие конкретного «живого существа» и в зависимости от условий его рождения может быть «благой» или «неблагой». «Благая карма» – рождение человеком, потому что оно дает возможность обрести «карму, лишенную движения», и тем самым выйти за пределы сансары, освободиться и достичь нирваны. И вот «Намтхар Шакьямуни» демонстрирует закон причинно-следственной связи, определяющий движение индивида по пути освобождения. Сила «общей кармы» реализовала условия появления Будды Шакьямуни, его «индивидуальная карма» созрела для реализации его «благой кармы», которая привела к обретению «кармы, лишенной движения». «Неблагая карма» – это рождение в любом другом облике или состоянии, кроме человеческого. Уникальность рождения в человеческом облике подчеркивается труднодостижимостью человеческого облика, его временностью, недолговечностью.

Появление «Намтхара Шакьямуни» в 1613 г. было обусловлено исторически[13]. Мелкая грызня между отдельными правителями, монастырями, религиозными школами, борьба за власть над всем Тибетом между светскими правителями и крупными церковными феодалами, когда и те и другие прибегали к помощи извне, эпидемии, опустошавшие страну, вконец разорили и разъединили государство. Существовала явная необходимость в сильной централизованной власти, способной объединить под своей эгидой страну в единое целое. Для Таранатхи, крупного религиозного деятеля своей эпохи, таким идеальным правителем представляется образ Шакьямуни, выступавшего в функции идеального Учителя. Чтобы оценить значение «Намтхара», важно правильно представить деятельность двух далай-лам.

Соднам-джамцо, III далай-лама (1543–1588), считается первым подлинным далай-ламой, поскольку с его именем связывается начало активной политической деятельности правящей школы Тибета, школы *гэлукпа*, ее выхода на международную арену Центральной Азии во второй половине XVI в. Позиции гэлукпа в ту пору в Тибете были чрезвычайно неустойчивы, и политическая власть в лице гэлукпа нуждалась в явной поддержке, которую последняя могла получить только извне. Поэтому в 1577 г. Соднам-джамцо отправился на переговоры в Монголию, которые состоялись летом 1578 г. Соднам-джамцо и Алтан-хан даровали друг другу по титулу и торжественно заложили монастырь.

Обратный путь Соднам-джамцо растянулся на долгие годы. Во время его остановки в Ланьчжоу китайские власти обратились к нему с просьбой оказать воздействие на Алтан-хана с тем, чтобы тот ослабил или даже прекратил набеги на пограничные районы Минской империи. Одновременно Соднам-джамцо вручили дары от императора и приглашение посетить Нанкин, столицу Минского Китая. Соднам-джамцо отказался, так как решил отправиться в Кхам, Восточный Тибет. В 1582 г., получив известие о смерти Алтан-хана и лишившись тем самым реальной политической поддержки, Соднам-джамцо поспешил вернуться в Монголию, чтобы восстановить утраченные позиции. Там он оставался до самой смерти, последовавшей в 1588 г. Причины, помешавшие Соднам-джамцо вернуться в Тибет, по всей видимости, заключались в сильном сопротивлении, которое оказывали представители крупных аристократических кланов, претендовавших на власть в Тибете. Об этом можно судить по «Автобиографии» Таранатхи, где он, правда скупо, упоминает о военных действиях в Тибете в 80-е годы[14]. Таранатха сообщает о встречах светских политических деятелей Тибета.

IV далай-ламу Йонтан-джамцо (1589–1617), из-за политических претензий гэлукпа и политической заинтересованности монголов-тумэтов, отыскивают в Монголии. Он оказывается не кем иным, как внуком Алтан-хана. Йонтан-джамцо тоже не сразу попадает в Тибет, потому что в стране продолжались военные столкновения между сторонниками гэлукпа и ее противниками, представителями аристократических родов Цанга и покровительствуемой ими школой кармапа. Лишь в начале XVII в. происходит наконец интронизация Йонтан-джамцо в Лхасе, на которую он прибыл в сопровождении отряда всадников (монголов-тумэтов). Несомненно, сообщения о военных действиях отражают существовавшее противоборство Йонтан-джамцо и его партии со школой кармапа и ее феодальных покровителей.

В 1605 г. Йонтан-джамцо потерпел поражение от войск кармапа, а отряд монгольских всадников, прибывших с ним в Тибет, был изгнан из Лхасы. И вновь активизируется борьба между школами: кармапа, поддерживаемой правителем Цанга Кармапа Танчжонг-вангпо, и гэлукпа за власть в Центральном Тибете с преимуществом на стороне кармапа. Положение Йонтан-джамцо резко ухудшилось. Он пытался установить дружеские отношения с представителями других регионов, и на юге это ему удалось.

В Недонге Йонтан-джамцо приняли хорошо. Однако по прибытии в Цанг, когда он отправился в монастырь Ташилхунпо, по всей видимости, в ту пору единственный монастырь гэлукпа на территории Цанга, расположенном рядом с резиденцией Кармапа Танчжон-вангпо, последний не только не вышел встречать далай-ламу, но и отказался принять его. Отношения гэлукпа, имевшей номинальную власть, и правителей Цанга, претендовавших на приоритет по всей стране, резко обострились и вступили в новую фазу. В 1610 г. Таранатха пишет в «Автобиографии», что он вновь видит сны, предвещающие разрушения, войну, бедствия[15]. В 1612 г. умирает Кармапа Танчжонг-вангпо, и ему наследует его сын Кармапа Пунцхогнамджал. Во многих районах Тибета власть перешла к Кармапа Пунцхогнамджалу, который установил протекторат над Западным и Центральным Тибетом, самостоятельно предпринимал активные военные действия против Бутана. Йонтан-джамцо ничего не мог противопоставить реальной военной силе и находился в бездействии. После кончины, последовавшей в 1617 г., его тело кремировали, пепел разделили пополам и отправили половину в Монголию, на родину, а половину оставили в монастыре Брайбун.

С появлением на политической арене Кармапа Пунцхогнамджала Таранатха, возможно, связывал надежды на то, что теперь мир будет восстановлен, утихнет междоусобная рознь, наступит примирение среди враждующих группировок. Тогда он обращается к образу великого учителя Шакьямуни, способного примирить противоположные интересы и помыслы.

Работая над «Намтхаром», Таранатха одновременно продолжал писать «Автобиографию». Она делится на три главы, которые состоят, в свою очередь, из маленьких разделов, описывающих события жизни самого Таранатхи по годам. Каждый раздел заканчивается четверостишием. Композиция «Автобиографии» в значительной мере сказалась на композиции «Намтхара», не говоря о том, что его собственные исторические сочинения, подход к событиям собственной жизни, без всякого сомнения, влияли на создаваемое Таранатхой жизнеописание Шакьямуни.

«Намтхар Шакьямуни» написан на простом тибетском языке, довольно близком к разговорному, с использованием значительного числа диалогов. Автор умело применяет многозначность и синонимичность тибетской лексики, избегает употребления редких слов, известных только по каноническим словарям. В некоторых случаях Таранатха сохраняет ряд лексических заимствований из буддийского гибридного санскрита, санскритскую транскрипцию написания имен отдельных персонажей, названия местностей, городов, где происходили те или иные события, иногда давая рядом перевод на тибетский язык, хотя четкая последовательность при этом отсутствует.

Все это свидетельствует о его знании санскритских оригиналов, высокой культуре и образованности, знакомстве с устной традицией и письменными санскритскими источниками. Подтверждением тому являются сообщения в его «Автобиографии» о занятиях с индийскими пандитами, путешествовавшими по Тибету. От Буддагуптанатхи, учителя с юга, он слушал, кроме пояснений к «Шатасахасрика-праджняпарамите», повествования о разных странах, различных учениях, историях в прежних царских хрониках. Этот же учитель рассказывал предания о мудрых буддах и невежест-

ленных глупцах[16]. Бенгальский пандит Пурнананда и его спутник Сарвананда познакомили Таранатху с образцами индийского эпоса, главами из Рамаяны и Махабхараты («Сказание о Бхиме», «Битва обезьян», «Сказание о Бхарате», «Сказание о Ханумане»)[17]. Таранатха изучал не только подлинники, но и комментарии и таким образом имел возможность познакомиться с богатейшей древнеиндийской литературой во всем ее многообразии.

Вместе с тем Таранатха чрезвычайно экономен в выборе изобразительных средств. Его изложение скорее суховато и рассчитано на знание внетекстовой ситуации. В некоторых случаях сначала он оговаривает источник, на основе которого создавался данный сюжет, особенно тогда, когда эпизод восходил к устной традиции. Так, в истории «Предсказание нищенке о том, что она станет буддой» (88) он говорит: «88-ую историю "Предсказание нищенке о том, что она станет буддой", я услышал из истории "О царе Прасеннанджите" (88)». Устное предание неизвестно, но сохранилась 37-ая глава "О женщине Нангамо" в сутре "Дзанлундо" («Дзанлундо»), излагающая тот же сюжет («Дзанлундо», гл. 37).

По сравнению с текстом «Дзанлундо» поражает краткость и сухость изложения этого сюжета у Таранатхи. Подробный диалог торговца маслом и нищенки заменяется сообщением о скудости обретенного подаяния. Впечатляющая картина гашения неугасимой лампады замещается простым перечислением действий, совершаемых учеником. Полностью отсутствует эмоциональная окраска события. Почти нет традиционных эпитетов и сравнений, а те, которые использованы автором в незначительном количестве, не идут ни в какое сопоставление с имеющимися в «Дзанлундо».

После истории о нищенке в той же главе «Дзанлундо» следует сюжет, в котором приводится рассказ о царской дочери Муни. В нем Будда предсказывает ей, что она станет Буддой Шакьямуни, и таким образом устанавливается связь соответственно предсказанию: «Девушка Муни! В будущие времена, когда пройдет 91 безмерная кальпа, ты станешь буддой по имени Шакьямуни и будешь обладать 32 признаками великого существа»[18]. В сюжете «Намтхара» такой персонаж отсутствует вовсе и происходит «стяжение» событий во времени. Предсказание претворяется в молитву нищенки, обращенную к Будде. Для того чтобы точно конкретизировать образ Учителя, указываются его любимые ученики, мать Шакьямуни, его сын Рахула, город Капилавасту – место рождения, даже способ захоронения останков. Тем самым акцентируется внимание на личностной характеристике индивида.

Правда, в других сюжетах, когда этого требует динамика развития действия, эмоциональная нагрузка возрастает весьма значительно. В истории «Приглашение в Шравасти» (40) описание посещения сада Джетавана строится на подчеркнутом параллелизме: «У врат все немедленно склонились, все шесть видов живых существ поклонились. Все пространство мира объял свет. С небес боги сыпали цветы, и они дождем падали на землю, звучала чудесная музыка. Слоны, кони, быки издавали трубные звуки. Слепые прозрели, глухие обрели слух, немые заговорили, те, кто были ка-

леками, стали совершенными, одурманенные ядом и вином очистились, разгневанные успокоились, беременные разрешились от бремени, все заключенные покинули темницы».

Многократность совершаемых действий усиливает впечатление всеобщего ликования и причастности к встрече Победоносного. Трогательно описание аскезы голодания, которой предавался Шакьямуни, перед тем как отыскать истинно верный путь. Для усиления создаваемого эффекта Таранатха кадрирует действие, приводя описание того, как все родичи Шакьямуни, его родители, супруга, слуги, все жители Капилавасту также стали предаваться аскезе. Отец Будды волнуется, что голодание причинит вред беременной Яшодхаре, супруге Будды Гаутамы, и будущему внуку. Также трогательна и нежна встреча отца и сына после достижения Гаутамой просветления (42).

Некоторые части сюжетов (9, 10, 12, 42, 43, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 90, 91, 92) объединены упоминанием имени Дэвадатты, двоюродного брата Будды Гаутамы, его постоянного соперника, который практически всегда стремился нанести вред своему родственнику. Впервые тема соперничества возникает при «обучении наукам (9)», а четкое противопоставление Дэвадатты и Гаутамы фиксируется в истории «Проповедь женщинам из рода Шакьев» (43), где в финале сюжета говорится, что «все, за исключением Дэвадатты и Коккалики и других, оставшихся в меньшинстве, стали архатами» (43). Монашеская община, созданная Буддой Шакьямуни, была весьма разнородной по социальному составу ее членов. В нее входили представители всех сословий древней Индии – брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры. Потому ее монолитность и целостность довольно часто проверялись на прочность. Последователи Шакьямуни, его верные ученики Шарипутра и Маудгальяяна, выходцы из брахманской среды, а также кшатрий Ананда, противостояли Дэвадатте, группа которого объединяла преимущественно выходцев из кшатриев.

Дэвадатте оказывали сильную поддержку и современные ему правители Индии. Он устанавливает дружеские отношения с Аджаташатру, тогда еще царевичем и, обретя помощь с его стороны, задумывает расколоть общину и стать ее главой (77). «Ратуя за ужесточение монашеских правил, за строгий аскетизм, против чего выступали Шарипутра и Маудгальяяна, Дэвадатта постепенно вступает в конфликт с Шакьямуни, который переходит затем в смертельную вражду»[19]. В истории «Собрание монахов в уединенном месте» (78) как раз и повествуется об этом конфликте, когда Дэвадатта потребовал раздела общины: «Так как Победоносный достиг преклонного возраста, то забывает давать наставления своей свите из четырех видов живых существ, поэтому ее [надо] доверить мне». На это Победоносный ответил: «Если я не поручаю этого Маудгальяяне и Шарипутре, которые подобны прекрасным сосудам среди верующих, то доверю ли тебе, проглотившему плевок, подобному безмозглому трупу?»

Одновременно Дэвадатта потребовал введения новых обязательных правил для монахов: отказаться пить молоко, есть мясо, употреблять соль, жить на окраинах городов, не носить одежду из тряпья. Правила,

которые вкладывает Таранатха в уста Дэвадатты, отличаются от тех, которые приписываются ему в традиции «Винаи»: проводить жизнь в лесу, не принимать приглашения на трапезы, а существовать только подаянием, носить тряпье, не принимать одежду в дар от мирян, спать под деревом, а не под крышей, не употреблять в пищу рыбу и мясо[20]. Предложенные Дэвадаттой новые правила, как описывает Таранатха, способствовали тому, что «Дэвадатта и его свита несколько возвысились». Хотя слова Дэвадатты «Я сам воссяду на трон и буду как будда» звучат иронично у Таранатхи, в действительности Дэвадатта уговорил 500 новообращенных уйти с ним в Гаясису, где он и создал свою общину. Имеются сведения, что община, носившая имя Дэвадатты, процветала в Бенгалии и после его смерти[21].

В повествовании Таранатхи вероотступники и соратники отрекаются от Дэвадатты и возвращаются к Будде Шакьямуни. И самый верный его соратник Коккалика отрекается от него и избивает так, что Дэвадатта даже не мог спать. Дэвадатта же, внеся раскол в монашескую общину, совершает тем самым один из пяти смертных грехов — «внесение раскола в монашескую общину», — цепочка которых на этом не прерывается.

В следующей истории «Греховное поведение царя Аджаташатру» (79) он уговаривает Аджаташатру заточить в темницу отца, царя Бимбисару, и убить его, что соответствует реальным событиям. Тем самым выстраивается еще одно звено в цепи смертных грехов — «убийство отца». В повествовании Таранатхи, так же как и в других буддийских текстах, говорится о нескольких неудачных попытках, предпринятых Дэвадаттой, чтобы физически уничтожить Будду Шакьямуни (80, 81). Так, Дэвадатта предпринимает попытку уничтожить Шакьямуни, сбросив на него камень (80). Тем самым он становится отъявленным негодяем, поскольку пытался совершить смертный грех «пролитие крови Будды». Столь неправедное поведение требует наказания, и появляется сюжет, в котором Дэвадатте предсказывается, каким образом он погибнет. История «Предсказание Дэвадатте» (92) описывает, как разверзается земная твердь, как рвется оттуда адский пламень, в котором Дэвадатте предстоит мучиться на протяжении бесчисленных кальп. Образ Дэвадатты помимо традиционного представления о нем как о враге буддийского вероучения в «Намтхаре» Таранатхи выступает как воплощение раздора, который необходимо преодолеть и в самом Тибете времен Таранатхи.

Пять историй, посвященных взаимоотношениям Дэвадатты и Будды Шакьямуни, связаны композиционно. Все они (77, 78, 79, 80, 81) следуют одна за другой, их объединяет один активный персонаж — Дэвадатта, образ которого дается в динамике. Кроме того, их внутреннее единство обусловлено общим источником. Как сообщает Ю.М. Парфионович, в «Винае» говорится о том, что Дэвадатта потребовал у Будды, уже достигшего преклонного возраста, передать ему руководство общиной. Будда Шакьямуни отверг это требование, сказав при этом: «Даже Шарипутре или Маудгальяяне я не вручу сангху. Ты же, негодяй, будешь извергнут из нее, как плевок»[22]. Таранатха мастерски включает эту деталь в свое повествование, трансформируя ее дважды.

В истории «Магические действия Дэвадатты» (77) Дэвадатта в числе прочих чудес проглатывает плевок, которым одарил его Аджаташатру, что явилось последней каплей, довершившей обращение Аджаташатру: «Когда Аджаташатру сплюнул слюну, тот проглотил (ее). Тогда Аджаташатру подумал: "Этот Дэвадатта – великий мастер показывать чудеса"» (77). И в следующей истории «Собрание монахов в уединенном месте» (78) Дэвадатта получает определение, данное ему Буддой Шакьямуни: «ты, проглотивший плевок». Фразеологическим повтором Таранатха цементирует взаимозависимость данных сюжетов.

Пять данных сюжетов – единый повествовательный блок о неблагой карме Дэвадатты, результаты которой предсказываются ему через десять историй. Такой принцип построения обусловлен мнемоническим кодом, заложенным в начале повествования, и дополнительно свидетельствует о том, что «Намтхар» Таранатхи в равной мере был предназначен и для устного повествования. Тем более что истории «Греховное поведение царя Аджаташатру» (79), «Тщетные попытки Дэвадатты нанести вред Будде» (80), «Усмирение слона Дханапалы» (81), повествующие о тесных контактах с царем Аджаташатру, имеют аналогом следующие повествования: «Защита царя Аджаташатру от совершения зла» (90), «Обращение царя Аджаташатру» (91), которые и завершаются историей «Предсказание Дэвадатте» (92).

Внутреннее единство повествования характерно не только для сюжетов, связанных с Дэвадаттой. По такому же принципу объединяются и все другие истории. Так, вслед за сюжетом о поглощении Дэвадатты адом располагается история «Созерцание ада Маудгальяяной и Шарипутрой» (93), где развивается та же «адская тема» и вновь возникает имя Дэвадатты. Помимо внутреннего единства, обусловленного позиционной близостью, присутствует также и дистанционная связь. Этой истории в первой трети повествования соответствует история «Беседа двух совершенных, Маудгальяяны и Шарипутры» (33): и та и другая история кратны трем (33 и 93) и носят названия:

33. *со-гсум-па мчхог-зунг-гчиг бстан-па ни.*

93. *го-гсум-па мчхог-зунг-гчиг дмйал-ба'и ргйуд гзигс-па-ни.*

Т.е. они совпадают как на лексическом уровне, так и на фонетическом. Их близость подчеркивается и параллелизмом начала обеих историй:

33. «В то время Шарипутра и Маудгальяяна, два странствующих брахмана, вместе со свитой из 500 человек приблизились к городу Раджагриха...»

93. «Затем, в другое время, Шарипутра и Маудгальяяна отправились посмотреть живых существ, [пребывающих в аду]».

Дополнительно единство начала скрепляется наличием глаголов движения *пхйин-ба* – «идти», «достичь», *гшегс-па* – «двигаться», «идти», *ргйу-ба* – «идти», «гулять». Лексический повтор объединяет и другие истории. Так, повтором слова *гзигс-па* – «видение» объединяются истории «Созерцание пяти видений» (3) и «Созерцание ада» (93), объединенные также и общей кратностью, т.е. лексический повтор скрепляется числовым.

Кроме этого истории могут связываться одна с другой ситуативно. Так, в 36-ой истории повествуется о чудесном рождении домохозяина Джйотишки 36); она связывается с историей «Обращение домохозяина Шригупты» (69) фразой: «В то время у сестры домохозяина Джйотишки, бывшего в прошлом (чудесnорожденным) младенцем, был муж по имени Шригупта».В следующей, 70-ой истории уже повествуется о том, как сам Джйотишка становится монахом. Помимо уже упоминавшегося параллелизма начала сюжета наблюдается и параллелизм окончания. «Обращение Шригупты» завершается фразой: «Я закрываю двери перед еретиками и распахиваю перед свитой из четырех видов живых существ». Точно так же завершается и сюжет «Обращение царя Аджаташатру» (91) – только в инверсивном виде.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что связи между сюжетами носят разнородный характер. Они могут объединяться общим персонажем (уровень композиции), сходностью ситуации (уровень сюжета), ассоциируемостью слов (уровень лексики) и т.д.

В повествование «Намтхара» Таранатха вводит комические ситуации, в которых оказываются противники Будды Шакьямуни, и противопоставляет их глупость и неразумность мудрости и всеведению Победоносного. Так, в истории «Обращение Шригупты» (69) рассказывается о посрамлении дигамбаров, представителей джайнской группировки, которые терпят поражение от Шакьямуни.

69. «Обращение Шригупты. И опять Победоносный пребывал в Раджагрихе. В то время у сестры Джйотишки, бывшего в прошлом (чудесно-рожденным) младенцем, был муж по имени Шригупта, последователь учения дигамбаров. Вот Джйотишка и говорит ему: "Поднеси милостыню общине монахов, станешь добродетельным". – "Ты же поднеси милостыню дигамбаре Пурне, и добродетель твоя не иссякнет". Джйотишка запомнил это и пригласил Пурну прийти. Пурна подумал: «Нынче Гаутама утомлен, потому мне поверят» – и согласился. Назавтра, когда Пурна собрался в путь, Шригупта говорит ему: «Гаутама, когда перешагивает порог, покидая дом, улыбается". Когда послушники спросили его о причине, Гаутама пояснил: "Так поступаю, если домохозяин уверовал. Вы делайте так же". Затем дигамбара Пурна пришел в дом Джйотишки. Когда же ступил ногой на порог, засмеялся. Один из дигамбаров спросил о причине, а тот ответил: "На берегу реки Дегдал, на дереве жил самец обезьяны, который, воспылав страстью к самке, погнался [за ней]. Самка пустилась в бегство и перепрыгнула через реку. А самец прыгнул в воду и погиб. Вот об этом, о причине похоти живых существ, приносящей страдания, я и размышляю". Когда Джйотишка услыхал [историю], то подумал: "Какая глупая шутка!" Пурне в угощение поднесли овощи, прикрытые сверху рисом, его свите поднесли рис, покрытый овощами. Когда настало время обеда, Пурна воскликнул: "У меня нет овощей!" Слуга ответил:

"Один постигает то, что невидимо.
Другой не видит то, что постижимо.

Увидел обезьяну с берега Дегдала
И то, что в чаше нету овощей".

Во время угощения Пурна сказал:

Податель, что во́время одаряет милостыней,
Отшельник, что вовремя ее съедает,
И те, кто вовремя приходят за излишками,
Не могут обладать недобродетельной заслугой".

И когда так ответил на дар, то все оскорбились. Это услышал Джйотишка и подумал: "Надо над ним подшутить". Поставил горшок с рисовым отваром на притолоку. Затем, когда Пурна стал выходить наружу, то стукнулся головой о притолоку, горшок опрокинулся, да так, что нанес ему рану. Затем, когда он вернулся к Шригупте, то сказал: "Как Джйотишка поступил со мной, так и я в ответ поиздеваюсь над Гаутамой и его свитой". Когда они сговорились, Шригупта подумал: "Если Гаутама действительно мудрец, то когда я приглашу его, он откажется, а если согласится, то он не такой [уж] мудрец". Затем он пришел к Учителю и попросил [прийти в гости]. Учитель, который был мудрым, согласился. Шригупта обрадовался и вернулся домой. Посреди двора он выкопал огромную яму, внутри ямы оставил уголья из дерева Катита, отверстие сверху замаскировал корнями и землей и подумал: "Если не погибнет здесь в огненной яме, то поднесу ему яду". Приготовил отравленные еду и питье и поставил. Сестра Джйотишки спросила: "Что же ты делаешь?" – "Так уничтожу врага Гаутаму". Затем пришел Пурна с огромной свитой своих последователей дигамбаров.Все они расположились на крыше дома Шригупты.

Тогда Победоносный сказал Ананде: "Не пойдет ли кто-либо, как и прежде, с Победоносным?" Затем вся община монахов, предводительствуемая Победоносным, отправилась в дом к Шригупте. Хотя божество "Бамбуковой рощи" и божество Раджагрихи просили не идти, [Победоносный] сказал: "Ни огонь, ни яд вреда не причинят!" – и отправился [в путь]

Затем, когда Победоносный наступил на прикрытую яму, то она, изготовленная смертным, превратилась в прекрасный водоем, наполненный лотосами и множеством других разнообразных цветов, из которого вытекали потоки воды, а боги сыпали с небес цветочный дождь. Победоносный, касаясь стопами сердцевин лотосов, прошел во двор, а следом за ним и послушники. Когда Шригупта это увидел, то удивился несказанно. А Пурна спросил: "Поверил ли ты в чудо Гаутамы?" Шригупта ответил: "Если такое чудо случилось действительно, то какой же ты Учитель?" Затем Пурна и другие дигамбары застыдились и в смущении поспешно удалились».

Сюжет строится на противопоставлении действий положительных и отрицательных персонажей. Причем последние отражаются в кривом зеркале. Комизм достигается подменой одной ситуации другой. Так, неправильно усвоенный дигамбарой Пурной совет, поданный ему доброжелательным домохозяином Шригуптой, и «улыбка при выходе из дома по случаю

благополучного обращения домохозяина» замещается действием «наоборот» — неуместным «смехом при входе в дом и некстати поведанной историей», истинное содержание которой осталось скрытым для самого Пурны и резюмируется в стихах, соответственно построенных на игре слов. Глагол *мтхонг-ба* имеет два значения: «видеть доступное зрению» и «постигать, понимать доступное разуму».

Это же несоответствие истинного смысла и неправильно усвоенного закрепляется деталями повествования — угощением, которое подается Пурне в виде «овощей, покрытых рисом», а его свите жертвуют «рис, покрытый овощами», чем дополнительно усугубляется комичность происходящего. И, чтобы окончательно продемонстрировать несостоятельность Пурны и его последователей даже на профаническом уровне, Таранатха вводит эпизод с опрокинутым горшком при уходе Пурны. Вполне вероятно, что в основе мотива «переход через двери» с маркированными в рассказе границами «порог — притолока» лежит какая-то тибетская пословица, обыгрывающая дверной проем. Дверь в традиционной тибетской культуре несет многообразную символику и часто понимается как граница «своего и чужого мира», в данном случае «чужого мира» противников учения — дигамбаров и «своего» мира Будды Шакьямуни и его последователей. Дверь — символ перехода в качественно иное состояние. Произведение средневекового автора Соднам-Цземо (1142—1182) так и называется «Дверь, ведущая в буддийское вероучение»[23]. Именно это назначение двери и подчеркивается заключительной фразой, произнесенной Шригуптой, когда он распахивает дверь перед Учителем и его общиной, закрывая ее соответственно перед дигамбарами. Такое представление о двери характерно и для других культур, в частности для китайской, где весьма многообразной символикой обладают ворота[24].

Весь сюжет пронизывает двойственность восприятия происходящего и каждый элемент повествования проецируется в зеркальном отражении. Рассказ Пурны о похоти — причине страданий живых существ, вызвавший его неуместный смех, оборачивается в заключительной части истории пояснением Будды Шакьямуни, который отбросил три клеши, три помрачения «страсть (похоть), гнев, глупость», привязывающих живых существ к сансаре. Три клеши, или три яда, имеют аналогом предложенные Шригуптой отравленные ядом еду и питье. Огненная яма с угольями оборачивается прудом, заполненным лотосами, символом чистоты и совершенства, произрастающими из мирской грязи. Тем самым рассказ Пурны о причине страдания в неуместной ситуации трансформируется в повествование не только о причинах страдания, но и о пути избавления от него.

Таким образом Таранатха вводит комическое не только для усиления эффекта занимательности повествования, но и с тем, чтобы сохранить основное — наставление в благочестии и тем самым способствовать истинному выбору пути.

«Намтхар Шакьямуни» — традиционное произведение тибетского средневекового жанра намтхар, сложившегося под воздействием индийской и центральноазиатской литературных традиций. Тип композиции намтхара

сохранился и при заимствовании этого жанра другими литературами, в частности монгольской. Функциональное назначение вступительной хвалы имеет типологические параллели в литературах других культурных ареалов. В древнерусской литературе во вступлении указывается адресат произведений, предмет повествования, тот эмоциональный ключ, в котором должно восприниматься все дальнейшее[25]. Назначение такого рода вступления – подготовка читателя к дальнейшему чтению.

«Намтхар Шакьямуни» – единое, цельное произведение с обдуманной композицией. Между сюжетами, его составляющими, существует определенная связь в виде цепи, и в их расположении в тексте памятника наличествует упорядоченность. Однородность произведения достигается и за счет стилистического единства, и за счет характерных для «Намтхара» речевых стилистических приемов.

По авторскому замыслу, памятник был рассчитан на двойное функционирование: как произведение письменной тибетской литературы; как текст, предназначенный для устного воспроизведения, что оговорено самим автором в колофоне.

Примечания

1 *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962, с. 114.

2 *Tārānātha.* Dpal-gyi 'byung-gnas dam-pa'i chos rin-po-che 'phags yul-du ji-ltar dar-pa'i tshul gsal-bar ston-pa dgos 'dod kun-'byung. Собр.соч. Т. XVI (Собрание сочинений Таранатхи хранится в Тибетском фонде РО ЛО ИВ АН СССР).

3 *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. III. История буддизма в Индии, сочинения Даранаты (Пер. с тиб.), СПб., 1869; *Schiefner A.* Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St.P. 1869; *Chattopadhyaya A.* Lama Chimpa, Taranatha. History of Buddhism in India. Simla, 1970.

4 *Tārānātha.* Bcom-ldan-'das thub-pa'i dbang-po'i mdzad-pa mdo tsam brjod-pa mthong-bas don-ldan rab-tu dga'-ba dang bcas-pas dad-pa'i nyin-byed phyogs brgyar' char-ba. Собр. соч. Т. XII.

5 *Владимирцов Б.Я.* Житие Шакьямуни. ДАН СССР, 1927.

6 *Tucci D.* Tibetan Painted Scrolls. Roma, 1949, vol. I, c. 354.

7 *Цыбиков Г.Ц.* Список тибетским изданиям, привезенным Гонбожапом Цыбиковым в 1902 г. и пожертвованным музѐю Императорским Русским Географическим обществом. Musei Asiatici Petropolitani Notitae IV, V, VI. Curante C. Salemann. – «Известия Императорской Академии Наук». Серия V. СПб., 1904, т. XXI.

8 *Огнева Е.Д.* Намтхар Шакьямуни в Тибете XVII в. – Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тезисы одиннадцатой научной конференции. М., 1984, ч. II, с. 155–159.

9 *Арьяшура.* Гирлянда джатак, или сказания о подвигах бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. М., 1962, с. 31.

10 *Вертоградова В.В.* Джатаки. – Хрестоматия по истории древнего мира. М., 1981, т. II; Джатаки. Пер. с пали Б.А. Захарьина. М., 1979.

11 Дзанлундо. Пер. с тиб., предисл. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М., 1979.

12 *Tucci D.* Tibetan Painted Scrolls. Roma, 1949, vol. 1, c. 354.

13 См.: *Огнева Е.Д.* Намтхар Шакьямуни в Тибете XVII в.

14 *Tāranātha.* Rgyal-khams-pa Tāranāthas bdag-ñyid-kyi mam-thar ñges-par brjod-pa'i des gter shiñ-tu zhib-mo ma bcos lhug-pa'i rtogs-brjod. Собр. соч. Т. I.

15 Там же, с. 130а5.

16 Там же, с. 40а2–5.

17 Там же, с. 69а3–72а4.

18 См.: Дзанлундо, гл. 33.

19 Там же, с. 14.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же.

23 См.: *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература, с. 77.

24 *Голыгина К.И.* Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983, с. 227.

25 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 72.

Н.В. Самозванцева

ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ ИСТОРИИ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ИНДИИ

Буддийская литература Индии содержит немало исторических сведений. Однако характер этой традиции в ее отношении к историческому материалу недостаточно ясен.

Предлагаемый ниже анализ – попытка исследовать некоторые вопросы, связанные с представлениями об истории и ее отражением в традиции индийского буддизма, при использовании не только материала собственно индийских текстов, но и китайской паломнической литературы об Индии (V–VII вв.). Такая возможность возникает благодаря наличию в этих сочинениях большого количества буддийских преданий, в том числе преданий, представляющих непосредственно устную традицию, служившую тем фоном, на котором возникали литературные версии буддийских легенд. Иногда этот «буддийский фольклор» позволяет проследить переменчивость версий отдельных сюжетов, в разной степени подверженных буддийскому переосмыслению. Иными словами, данные источники дают много материала, который играл важную роль в сложении буддийской традиции, известной нам из индийской литературы уже в готовом виде.

Здесь мы пытаемся поднять вопросы, связанные с формированием и характером буддийской «концепции истории» в Индии, с помощью материала, имеющегося в китайской паломнической литературе. Этот материал рассматривается в контексте индийской культуры, в сопоставлении с индийскими текстами.

Для характера древней исторической традиции первостепенное значение имеют особенности представлений о царской власти, воцарении, царствовании, поскольку последнее являлось тем стержнем, на котором строилось историческое повествование. В рамках буддизма эти представления связаны с концепцией чакравартина – «идеального» царя-буддиста.

Сначала остановимся на отдельных сюжетах (почерпнутых из записок паломников), которые, как будет показано, имеют отношение к этой концепции и важны для уяснения способа описания истории в буддийской литературе. Среди многочисленных буддийских легенд в записи паломников, в особенности Сюань-цзана, часто встречаются (что, видимо, отражает их распространенность) сюжеты «покорения демонического божества» (нага, якши, ракшаса) Буддой, из которых одни имеют аналогии в ин-

дийской литературе, другие (большинство) – оригинальны. Заметим, что подобный же сюжет является вводным для цейлонских хроник и, согласно наблюдениям их исследователей[1], служит образцом для описания «последовавших» царствований.

Типичный пример подобных сюжетов – «покорение» нага Апалалы в Удьяне или нага Гопалы в Нагарахаре (Сюань-цзан). Оба божества первоначально злонамеренны и наделены вредоносной силой, связанной с владычеством над стихиями: Апалала не в сезон насылает дожди и губит урожаи, Гопала грозит уничтожить царя и его страну. Затем является Будда и силой своей проповеди обращает нагов, которые становятся защитниками его учения[2]. Хорошо известны по литературным источникам и изображениям сходные легенды о Муччхалинде и Элапатре, нагах–охранителях Будды.

Паломниками записаны с разной степенью подробности и другие легенды того же типа: покорение-обращение нагов – «драконов» *(лун)* в Каписе, Кашмире, Ахиччхатре, Варанаси, Каушамби и «огненного дракона» *(холун)* в Магадхе[3], «демонов» *(гуй)* – в Каньякубдже, Чжаньчжу (около Варанаси), «матери демонов» *(гуйцзы му)* в Гандхаре[4], якши Бакулы *(Боцзюйло яоча)* в Хираньяпарвате[5], «злого духа» по имени «Большой холм» (Да Фэнь) в Санкашье[6]. В роли «покорителя» выступают также «заместители» (пользуясь терминологией В.Я. Проппа[7]) Будды – архат (Кашмир), «буддийский царь» Канишка (Каписа).

Данные сюжеты были привлечены в исследованиях главным образом с точки зрения восприятия буддизма на уровне народных верований, а также при интерпретации изображений[8]. Рассмотрению сюжетов «покорения нага» посвящена работа Л.У. Блосса («Будда и наги. История буддийских народных верований»), построенная в основном на материале легенд из «Записок» Сюань-цзана и палийских джатак. Справедливо отмечая, что мотив «покорения древних божеств» – «достаточно известный феномен в истории религий», автор в то же время делает некоторые наблюдения о развитии этого явления в рамках индийского буддизма.

Автор подчеркивает связь культа нагов как божеств – покровителей территории, земли и ее плодоносящих сил с представлениями о царстве и царе, обладающем теми же сакральными полномочиями: с местом проживания царя связаны «жилища» якш и нагов – чайтья, дерево; божество из чайтьи поучает царя, помогает ему; наконец, распространено представление о «получении» им царства от нага или якши. При этом царь «играет роль посредника, через которого повелители сил природы передают благополучие и плодородие данной территории»[9]. Аналогичную связь Л.У.Блосс усматривает во взаимоотношении «божество чайтьи – Будда»: «Будда... становится верховным управителем миропорядка благодаря обращению им нага, который затем превращается в последователя и охранителя Будды и его дхармы»[10].

В данной работе внимание акцентируется на функциях Будды, выявляемых на уровне народных верований, – овладении Буддой территориальными полномочиями местного божества и его покровительстве силам природы. Однако для наших целей имеет значение не только смысл (буддий-

ский) этих сюжетов, но и их структура, которая позволит нам, как будет показано, выявить их архаические корни.

Полный вариант этого сюжета и наиболее значимые детали дает легенда о покорении кашмирского нага архатом (Сюань-цзан). Будда изрекает пророчество о явлении архата Мадхьянтики в Кашмир и распространении им буддийского учения в этой стране. Территорию страны занимает озеро – жилище нага. Мадхьянтика появляется у озера (в роще на вершине горы) и требует от него места посреди озера – такой величины, чтобы он мог стоять. Хозяин озера отводит воду, оставив участок суши нужного размера; архат занимает его, но затем начинает увеличиваться в размерах до тех пор, пока наг не освобождает для него всю страну. После этого архат предоставляет ему для жилья небольшое озеро на северо-востоке Кашмира. На полученной таким образом территории архат «основал царство» (*цзянь го*) и построил 500 монастырей, закупив в окрестных странах людей для прислуги монахам[11].

Об устойчивости многих деталей этого сюжета свидетельствует совпадение их с цейлонским вариантом «покорения». Будда принимает решение об обращении якш, населяющих остров, появляется посреди их сборища и творит чудеса, наводя на них страх. Затем он требует места, на котором он мог бы сесть, и расстилает здесь свою накидку-шкуру; шкура начинает расти и занимает весь остров. Будда предоставляет якшам для жилья другой небольшой остров, а на месте сборища якш сооружается ступа (Дипавамса – далее Дпв – I, 45–81; Махавамса – далее Мхв – I, 17–33). Общая схема действия сходна: обладание страной «божеством чайтьи», явление Будды или его «заместителя» и устрашение этого божества, овладение Буддой территорией страны путем увеличения своего тела или одежды-шкуры, на которой он сидит; наконец, строительство монастырей или ступ на месте обитания божества.

Однако в цейлонских хрониках покорение якш Буддой дублируется действиями «первого царя». Вариант этой легенды есть и у Сюань-цзана. Согласно Сюань-цзану[12], «покорение» происходит еще дважды: остров завоевывает юноша – сын льва (аналог Сихабаху «Махавамсы» и сына якши в одной из палийских джатак), затем его отнимает у ракшасов (*лоча*) симхала, аналог Виджаи «Махавамсы» (Мхв, VI, 1, 38; VII, 1–58; Джатаки, III, 432).

В «царском варианте» Виджая-Симхала появляется на острове, покоряет якшини-волчицу, которая сочетается с ним под деревом (обычное «жилище» якш) и обещает ему царство; она помогает Виджае одержать победу над остальными якшами, затем он надевает регалии царя якш, основывает город и другие поселения, привозит сюда людей (ср. с «заселением» кашмирских монастырей). «Царский вариант» представляет и легенда о царе Удьяны, женившемся на нагини, и легенда об основателе Паталипутры, взявшем в жены дерево (Сюань-цзан)[13]. Здесь в роли укротителя нага или якши выступает царь; если предположить данный вариант первичным (напомним выводы Л.У. Блосса: царь получает царство и власть над территорией от божества чайтьи), то при подстановке «царя» на место «Будды» (архата) вырисовывается следующая схема: первоначально страна не заселена, над

ней властвует могущественное и вредоносное божество; является царь, побеждает его и занимает его территорию, при этом он стоит (сидит) на шкуре, которая увеличивается до размеров страны; на полученной таким образом земле царь строит города и заселяет их людьми.

«Замещение» Буддой царя в данной роли, а также архаический характер этих реконструируемых по буддийским легендам представлений подтверждается существованием соответствующих обрядовых действий, совершавшихся в ходе древнеиндийских ритуалов царского посвящения *(раджасуя, ваджапея)*. Одним из моментов раджасуи было стояние посвящаемого на шкуре тигра; при этом на ней помещался кусок свинца, на который посвящаемый должен был наступить – этим жестом он изображал Индру, ногой повергающего асура Намучи. Далее посвящаемый бьет свинцовым диском ракшаса, «появляющегося» из головы асура: «Как тот (Индра) прогоняет ракшасов, так и этот (царь) прогоняет ракшасов» (Шатапатха-брахмана, V, 4, 1, 9–10)[14]. В завершающем обряде ритуала ваджапеи при восхождении на трон также расстилается шкура (козла, отождествляемого с Праджапати) со словами «это царство – твоё» (Шатапатха-брахмана, V, 2; I, 24–25)[15].

Схема этих обрядовых действий и используемые атрибуты совпадают с тем, что мы наблюдаем в рассматриваемых сюжетах: стояние (сидение) на шкуре – в обряде способствующей отождествлению посвящаемого с царством, в легендарном повествовании увеличивающейся до размеров царства, – повержение демона, а также общий смысл «приобретения царства». Таким образом, буддийские сюжеты «покорения Буддой нага (якши, ракшаса)» имеют глубокие корни и по своему построению восходят к архаическим представлениям о царе и воцарении, выраженным в ведийских обрядах царского посвящения. Прообраз Будды, стоящего на одежде-шкуре и побеждающего демоническое божество, – царь, посвящаемый на царство.

«Царское происхождение» Будды как образа буддийских легенд и изображений неоднократно отмечалось с различных точек зрения, преимущественно в работах по иконографии[16]. Отождествление царя и Будды отразилось и в буддийской обрядности, описанной Фа-сянем (в Нагаре): царь, совершая поклонение мощам Будды, помещает их себе на голову, прежде чем вернуть в реликварий ступы; при этом он проходит сначала через восточные, затем через западные ворота ступы[17] – видимо, так царь, отождествляемый с Буддой, претерпевает его (Будды) рождение и смерть. Подобные же обряды описаны в «Махавамсе»: мощи Будды чудесным образом поднимаются в воздух и опускаются на голову царя, который помещает их в ступу (Мхв, XVII, 54–55); царь «посвящает на царство» реликвии, держа сосуд с мощами на голове (Мхв, XXXI, 93–110).

Соответствие этих обрядов наблюдавшимся Фа-сянем свидетельствует о том, что они были вызваны не особыми отношениями между царской властью и сангхой на Цейлоне, а присущи и Северной Индии. В этой же связи характерны обычаи неоднократного «пожертвования царства», «посвящения на царство» буддийской общины, отмеченные Сюань-цзаном (в Бамияне; известны подобные же заявления Ашоки)[18], а также «посвящения

на царство» дерева бодхи, мощей Будды (Мхв, XVIII, 35–36; XIX, 8–13; XXXI, 89–92).

Здесь мы вплотную подходим к концепции чакравартина, «вращающего колесо» царя-буддиста, сопоставимого с образом Будды-чакравартина. Так, канонический текст «Лаккхана-суттанты» разрабатывает образ Будды как вариант (один из двух) махапуруши (пали *mahāpurisa*), обладающего тридцатью двумя отличительными признаками *(lakkhaṇa)*; другой «вариант» – царь-чакравартин: «два пути открыты [ему], и никакие иные. Если живет в доме, становится царем-чакравартином; если же из дома уходит в отшельничество, становится архатом, Буддой Совершенным» (Дигха-никая, XXX, 1, 2)[19].

Как известно, центральным моментом в том и другом случае является «вращение колеса» (санскр. *cakrapravartana*, пали – *cakkapavattana*) – «колеса учения» *(dharmacakra, dhammacakka)*, приведенного в движение Буддой силою первой проповеди в Варанаси, и «колеса-драгоценности» *(cakraratna, cakkaratana)*, первой из «семи драгоценностей», составляющих необходимые атрибуты царя-чакравартина. Образ царя-чакравартина разрабатывается исключительно в буддийской литературе, однако сам мотив «вращения колеса царем» прослеживается и в более ранней литературе, начиная с «Ригведы»[20].

Семантика «колеса» древнеиндийской литературы связана с солнцем, конем, колесницей (общеиндоевропейские эквиваленты), царством, а также с периодической повторяемостью – годом и соответственно течением времени, жизни. Остановимся прежде всего на связи «колеса» с представлениями о царстве и воцарении, на которой основан образ царя-чакравартина. Буддийский чакравартин, согласно «Махасудассана-суттанте», «Чаккаваттисиханада-суттанте» и параллельному отрывку «Лалитавистары», обретает «колесо-драгоценность» при символическом «завоевании» своих будущих владений: колесо (подобно коню в ритуале ашвамедхи) передает во владение царю все земли, по которым оно прокатилось. При этом оно поочередно направляется в разные стороны света: «Колесо-драгоценность катится в восточную сторону... погрузившись в восточный океан и вернувшись назад, катится в южную сторону... погрузившись в южный океан и вернувшись назад, катится в западную сторону... погрузившись в западный океан и вернувшись назад, катится в северную сторону – и повсюду за ним следует царь Махасудассана с четырьмя родами войска. В том месте, Ананда, где колесо-драгоценность остановится, там царь Махасудассана, сопровождаемый четырьмя родами войска, обретает [свое] владение» (Дигха-никая, XVII, 8–10; XXVI, 6–7; Лалитавистара, III, 16–17).

Эти «действия» чакравартина опять же согласуются с одним из обрядов ритуала раджасуи – «завоеванием стран света»[21]. В описании ритуала не присутствует колесо, однако сам порядок ритуального «завоевания» идентичен: посвящаемый «достигает» (делает шаг в сторону) последовательно востока *(prācimāroha)*, юга *(dakṣinamāroha)*, запада *(pratīcimāroha)*, севера *(udīcimāroha)*, верха *(ūrdhvamāroha)* (Шатапатха-брахмана, V, 4, 1, 3–7). Если здесь мы не находим колеса, то оно участвует в «завоевании верха» в ритуале ваджапеи, и изображается после бега колесниц – «завое-

вания» земной территории; так же и сам бег колесницы иногда сопровождается вращением колеса[22]. Очевидно, буддийские описания «колеса-драгоценности» чакравартина, «покоряющего» стороны света, восходят к представлениям, выраженным в ритуалах посвящения на царство.

К этим же архаичным представлениям мы возводили буддийский сюжет «покорения демона Буддой-царем». В ритуале раджасуи, включающем множество обрядовых действий, оба обряда – «завоевание стран света» и «повержение ракшаса, стоя на шкуре» – непосредственно следуют друг за другом (Шатапатха-брахмана, V, 4, 1, 3–10). Такова же последовательность ритуала ваджапеи – сидение на троне, покрытом шкурой, следует за бегом колесницы, благодаря которому покоряются «этот мир» и «верхний мир». Представление о «вращении колеса» буддийским чакравартином и буддийское «покорение демонов Буддой (архатом, царем), стоящим на шкуре» имеют общие корни. Эти сюжеты строятся по схеме ведийского ритуала и имеют с ним общий смысл «присвоения», «завоевания» царства при воцарении – в первом случае, при распространении в нем буддизма – во втором. Своеобразно объединяет оба мотива «Дипавамса»: изгоняемые Буддой якши бегут « в стороны света» [23]. При рассмотрении царского ритуала также просматривается это объединение: впряженный в колесницу конь («колесо») призывается одновременно с «завоевательным» бегом «поглотить дракона, волка, ракшаса» *(jambhayanto 'him vṛkaḥ rakṣaḥ sanemyasmadyuyavannamiva* – Шатапатха-брахмана, V, 1, 5, 22).

Необходимо отметить связь того и другого сюжета с «обращением в буддизм».

С одной стороны, «завоевательное» вращение колеса буддийским чакравартином в четырех направлениях имеет смысл распространения буддизма и сопровождается обращением подчиняемых царей, дающих буддийские обеты (Дигха-никая, XVII, 15–17; XXVI, 6; Лалитавистара, III, 16-17). Важнейший эпизод «первого обращения» (первой проповеди Будды) представляется как «начало вращения колеса». Каноническое описание этого события («Дхаммачаккапаваттана-сутта») трактует его как «Вращение колеса царской колесницы» и славит в тех же словах, что сопровождают в «Махабхарате» «вращение колеса» при совершении ашвамедхи[24]. В этой же связи вполне удачен предложенный Т. Рис-Дэвидсом перевод названия сутты: «Основание царства *(foundation, inauguration of kingship)* праведности». Обоснованное автором исходя из возможных значений слов, такое понимание словосочетания имеет более глубокий смысл, чем простое сравнение Будды с «могущественным царем» (как объясняет Т. Рис-Дэвидс), а именно: связано с генезисом мотива «обращения».

С другой стороны, с обращением в буддизм связан и мотив «стояния (сидения) на шкуре», «покорения нагов»: буддийский персонаж покоряет их ради обращения их самих и занимаемой ими страны. Также нередко в буддийских легендах «необращенность» соотносится с нагами. Так, у Сюань-цзана легенда об обращении Буддой кашьяпов сопровождается имеющим параллельный смысл сюжетом покорения «дракона», которому поклонялись кашьяпы[25]. «Необращенный» Ашока имеет связь с нагами (Таранатха, VI,

22), побеждаемый в диспуте с Ашвагхошей брахман имеет источником своей силы демона[26].

Архаическая деталь просматривается и в описании обращения Цейлона Махиндой: увидев прибывших из Индии тхер, царь расстилает перед ними ковры; при этом очевидцы, указывая на ковры, восклицают:« Земля занята ими, они станут владыками острова!» (Мхв, XIV, 51–53); ср.: при совершении ваджапеи перед будущим царем расстилается шкура со словами «это царство – твое» *(iyam te raditi)*.

Буддийское «обращение» и связанные с ним (по обрядам и легендам) действия и атрибуты также имеют генетическую общность с ритуалами царского посвящения, сохраняя при этом связь с мотивами «завоевания царства» (как «завоевания земли» чакравартином, как «покорения нага»). «Обращение в буддизм» ассоциируется с этим «завоеванием»; и то и другое сохраняет следы исходных мифологических представлений о воцарении. «Обращение» и «завоевание» разрабатываются по формуле «воцарения». Как для царя важнейшей характеристикой является «завоеватель» – *jetṛ, vijigiṣu*[27], так и для Будды «завоеватель» *(jaya)* –обычный эпитет, однако за ним стоит новый смысл «обращения».

При таком понимании происхождения формул, с помощью которых выражается «обращение в буддизм», становится ясным настойчивое подчеркивание в буддийских текстах разницы между «завоеванием мечом» и «завоеванием дхармой» (например, Дигха-никая, XXVI, 24), обыгрывающейся и в рассказах о «раскаянии царей», перешедших от первого «способа» завоевания ко второму (Ашока, Дуттхагамани); поскольку новый смысл вкладывается в старую формулировку (от «завоевания» – к «обращению»), он должен утверждаться через отмежевание от неподходящих значений этой формулировки.

Отметим еще одну «сквозную» деталь сюжетов «основания царства» в «царском» и «буддийском» вариантах, а именно завершающий их момент. «Царский» вариант: Сихабаху покоряет льва (якшини в варианте джатаки – III, 432) и строит столицу на месте его обитания (Мхв, VI, 34-38); Виджая покоряет якш и на месте их обитания строит город (Мхв, VII, 39). «Буддийский» вариант: покорив якш, строит ступу на месте их сборищ (Мхв, I, 33–43). Более детальный параллелизм дает сравнение «царского варианта» «Махавамсы» и «буддийского варианта» Сюань-цзана: Виджая, отняв остров у якш, строит на «пустой земле» города и заселяет их привезенными со стороны людьми («Махавамса»). Согласно Сюань-цзану, архат занимает земли кашмирского нага и на этой «пустой земле» строит 500 монастырей, «заселив» их купленной на стороне прислугой для монахов. Если в «царском варианте» «завоевание царства» завершается основанием города (городов), то «буддийское завоевание» (равнозначное «обращению») – основанием ступы (ступ, монастырей); второй вариант копирует первый, переосмысляя его.

Параллелизм двух мотивов – «строительства городов» и «строительства монастырей, ступ» – прослеживается и в разработке буддийской идеи чакравартина: по «Чаккаваттисиханада-суттанте», в его «идеальном» царст-

ве (равном всей Джамбудвипе) – 84 тысячи городов (причем со столицей в Катумати, отождествляемой с Варанаси, местом первого обращения); согласно достаточно распространенной легенде об Ашоке, этот классический чакравартин, распространяя буддийское учение «по всей Джамбудвипе», строит 84 тысячи ступ[28] или, по цейлонской версии, 84 тысячи городов и в них – 84 тысячи монастырей[29].

Выраженную в строении ступы символику «пяти направлений» А.Снодграсс сопоставляет с «завоеванием стран света» царских ритуалов[30]. Царь участвует в связанных с движением в стороны света обрядах почитания ступы (Фа-сянь) и сохраняет с ней другие ассоциации: как совершающий обряд положения мощей, как строитель ступы. Что касается обрядов положения мощей, то они отмечены у Фа-сяня, в «Махавамсе», а также в легенде о «первоначальном» положении мощей Будды восемью царями («Махапариниббана-суттанта»). Поводом для строительства монастырей и ступ (наиболее хорошо это прослеживается по запискам паломников, старавшихся для каждой ступы дать легендарную историю ее основания) часто служили различные варианты «обращение»: победа буддиста в диспуте (обычно царь на этом месте строит монастырь), «покорение нага». Часто монастырь или ступа строится на месте «жилища нага» (чайтьи?) – например монастырь в Наланде (по Сюань-цзану) или монастырь «Жилище белоухого дракона» в Санкашье, посещенный Фа-сянем [31].

Таким образом, если в царском «воцарении-завоевании» присутствует идея «учреждения» царства, как бы «создания» царем царства (с городами и населением) самим фактом воцарения, то буддийское «завоевание» (обращение) означает «основание царства праведности» с его ступами и монастырями.

Основание ступ и монастырей считалось одной из функций «буддийского» царя; важнейшей из них было приношение даров общине. В обрядах царского дарения, описанных Сюань-цзаном, оно осуществляется сложным путем: сначала царь отдает свое царство (в том числе имущество, семью и самого себя), а затем «выкупает» все это, за исключением действительного дара[32]. Обычай символического «дарения царства», «посвящения на царство» при передаче царского имущества общине, по-видимому, был достаточно распространен. Ашока в своей надписи сообщает, что троекратно «дарит Джамбудвипу» Будде, дхарме и сангхе одновременно с троекратным дарением драгоценностей[33]. Деванампиятисса одаривает дерево бодхи и монахов, предварительно трижды «посвятив его на царство»; при этом он держит дерево на голове (Мхв, XIX, 8, 13, 30–43). Предоставленное царем семидневное «владычество над царством» мощей Будды сопровождается семидневным подношением даров общине (Мхв, XXXI, 111–118).

В подобных обрядах царское дарение осуществляется с помощью предварительного «посвящения на царство» общины, которая с помощью этого отождествления с царем получает «возможность» овладеть царским имуществом.

Нами были прослежены отголоски архаических мотивов «воцарения» в буддийских сюжетах, имеющих смысл «распространения буддизма» («по-

корение нага-якши», «колесо чакравартина»), построение которых воспроизводит схему ритуалов царского посвящения, а также роль этих мотивов в представлениях о буддийском «обращении», основании ступ и монастырей царем, царских дарениях общине.

Высказанные наблюдения имеют принципиальное значение для выявления приемов описания истории в буддийской традиции. Прежде чем перейти к этой теме, остановимся на одном аспекте представлений о воцарении, связанном с восприятием «времени», «истории».

«Завоевывающее царство колесо» ассоциировалось, с одной стороны, с самим царством как территорией, о чем свидетельствуют представление о царе как «оси мира» и представление об обладателе (в том числе царства) как «ступице колеса», а имуществе как «ободе колеса»[34]. С другой стороны, «колесо» связано со временем *(kālacakra)*, повторяемостью[35]. Согласно «Шатапатха-брахмане», при ритуальном «завоевании» стран света, т.е. собственно территории, пространства, посвящаемый «завоевывает» чере сезона, год (Шатапатха-брахмана, V, 4, 1, 8) Следовательно, царство как территория отождествляется с царствованием во времени, и идея царства приобретает пространственно-временное единство.

Само совершение ритуала связывается с «овладением годом» (Шатапатха-брахмана, V, 2, 1, 1–2). Я. Хеестерман отмечает связь ритуала с годом, сезонными обрядами, сравнивает его с ежегодными празднествами и видит смысл ритуала в «обновлении царства с началом года»[36].

Таким образом, совершая обряд, царь «движет время», одновременно «завоевывает» царство, посвящается на царство, царствует; царь способствует смене сезонов и течению лет через свое царствование, выраженное в обрядах. Следовательно, и буддийский чакравартин, приводя в движение «колесо-драгоценность», также не только «завоевывает» и «обращает» страны света, но и «запускает» время своего «праведного» царствования. Подобно этому, Будда, «начавший вращение колеса учения», «основал царство» своего учения – согласно буддийским представлениям, пока «вращается колесо», оно продолжает существовать. Представления о воцарении как «завоевании», «основании» царства (буддийском «обращении») имеют связь с осмыслением течения времени, «истории».

Повторение мотива «завоевания–основания» царства заметно в построении цейлонских хроник. В ряде работ отмечен параллелизм «явления Будды на Ланку» с повествованием о царствовании Виджаи (повторяющего «покорение якш»), Девянампиятиссы, Дуттхагамани[37], а также «явления» Махинды, «обратившего» остров[38]. Так, тамилы, покоряемые Дуттхагамани, «типологически эквивалентны» якшам, побеждаемым Буддой[39]. Мы уже отмечали параллелизм в построении этих описаний царствований, основанном на разработке сюжета «покорения демона» и «учреждения царства». Однако утверждение авторов этих работ (см., например: Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. Cambersburg, 1978) о том, что «явление Будды» становится прототипом действий царей и что «биография Будды задает парадигму для царей»[40], вызывает возражение. Это наблюдение справедливо лишь с точки зрения логики данных текстов; однако в свете вышеприведенного анализа структурное сходство легенды о Будде и легенд о царях

свидетельствует об обратной связи: легенда о Будде, который стоит на одежде-шкуре и покоряет якш («Дипавамса», «Махавамса» и другие «хроники»), однотипна подобным же индийским сюжетам (имеющимся, например, у Сюань цзана) и ее построение восходит к архаичной схеме «воцарения». Легенда о Будде и легенды о царях равным образом имеют свои корни в добуддийском мотиве «воцарения-завоевания».

Существует мнение об отсутствии исторической традиции в Индии соответствующей эпохи (в отличие от Цейлона). Развитая литература буддийских «хроник» на Цейлоне – действительно исключительное явление. Однако, видимо, неправомерно утверждение об отсутствии в Индии «исторической литературы в подлинном смысле слова вплоть до периода вторжений мусульман» (Х. Бехерт)[41]. Необходимо отметить, что рассматриваемые автором «цейлонские хроники» также не могут быть названы хрониками в собственном смысле слова, поскольку имеют архаичный облик и разрабатывают в описании царствований мифологическую схему «воцарения» и не содержат изложение событий в хронологическом порядке, кроме последовательности царей. Мы попытаемся доказать, что в Индии подобные (и аналогичные по характеру) попытки «историописания» существовали в более ограниченном виде; несколько позднее (VIII в.) появляется и индийский вариант «буддийской хроники» («Манджушримулакальпа»), которая не могла бы возникнуть без определенной основы.

Пример цейлонских хроник убеждает в потенциальной плодотворности архаических формул посвящения на царство для построения исторического повествования, в котором мотив «завоевания и основания царства», разрабатывающийся по схемам обрядов, становится «сквозным». Однако эти исходные представления, как было нами показано, имеют общеиндийский характер и достаточно отчетливо прослеживаются также в индийской буддийской литературе и устной традиции. Что касается реализации этой возможности для «историописания», то в «истории» царствования Ашоки мы наблюдаем проявление тех же закономерностей. Выборочность описания царствований в буддийской литературе Индии объясняется, вероятно, применимостью данного подхода, таящего в себе возможности «исторического» мышления, именно к царю-чакравартину как носителю соответствующей символики. Если «типичный царь» цейлонских хроник – чакравартин, то в Индии буддийская традиция таковым считает в первую очередь Ашоку.

Предания об Ашоке наиболее полно сосредоточены в аваданах – «Дивьявадане», ее китайских переводах, позднейшей «Ашокаваданамале», пересказе авадан у Таранатхи. Представляет интерес версия авадан, сохранившаяся в пересказе Таранатхи. Эта «история» царствования Ашоки бо́льшей частью последовательно воспроизводит все те же мотивы, имеющие параллельный смысл «воцарения»: после рассказа о «достижении трона» (Таранатха, VI, 20–22) следует «обращение» царя, причем сам Ашока уподобляется дракону-нагу как «почитатель нагов» (Таранатха, VI, 22–24), затем – «покорение нагов» царем (Таранатха, VI, 25–27), «завоевание мира с помощью колеса» (Таранатха, VI, 27), в результате которого «под владычеством его находились на севере Хималая и Снежные Горы.., а на

востоке, юге и западе все земли Джамбудвипы вплоть до океана»[42]. «Завоевание Джамбудвипы» завершается основанием 84 тысяч ступ (Таранатха, VI, 28–29) и приношением даров общине (Таранатха, VI, 30–31). Архаическая структура и ее соотношение с буддийским смыслом в подобных сюжетах была нами уже показана. В данном случае имеет значение разработка «истории царствования» именно по этим направлениям; причем здесь эти дублирующие друг друга мотивы «воцарения» представлены наиболее полно и в закономерной последовательности; немногочисленные реальные события, сведения о которых возможно извлечь из этих преданий, занимают подчиненное место в данной логике изложения.

В «биографиях» царей-чакравартинов Ашоки и Канишки, как и вообще в буддийской «истории», важное место занимает проведение буддийских соборов. III собор при Ашоке описан, в частности, в «Махавамсе» – здесь событиям, непосредственно связанным с собором, предшествует «история царствования», состоящая из генеалогии царя – покровителя собора, признания в нем махапуруши, посвящения на царство, обращения, строительства 84 тысяч вихар, принесения даров общине (Мхв, V, 14–94). Повествование о соборе при Канишке, содержащееся у Сюань-цзаном, также включено в подобный контекст.

Наряду с реализацией мотивов «воцарения» в качестве приемов «исторического» повествования имеют значение другие явления, а именно – наличие царской генеалогической традиции. О ее развитии в Индии утверждает в своем исследовании пуранических текстов Ф.Парджитер[43]; ведение летописей при дворе индийских царей отмечено Сюань-цзаном, об этом же свидетельствует возникновение буддийской «Манджушримулакальпы» (захватывающей период до середины VIII в.), очевидно, на основе существовавшей традиции царских генеалогий[44]. Последний текст показывает слияние этой кшатрийской традиции с буддийской; с нашей точки зрения, важен тот факт, что кшатрийская традиция реализовалась в качестве исторической литературы именно в рамках буддизма (как и на Цейлоне); пронизанность буддизма царской символикой, дающей возможность формировать «историческое» повествование, по-видимому, должна была способствовать такому соединению.

Особенности буддийского «историописания» в Индии своеобразно проявились в передаче индийской традиции Сюань-цзаном. Заметим, что если для его географических описаний (построенных по законам официального географического трактата китайских «династийных историй», несколько трансформированным для изложения с позиций буддизма) характерны китайские приемы изложения и выражены китайские представления о действительности, то при передаче индийских преданий автор, по существу, выступает лишь в роли проводника индийской традиции, отражающей представления, свойственные индийской культуре.

Автор «Записок о западных странах», соединяя в себе «двойную ученость», прошедший обучение у китайских и индийских учителей буддизма, излагает индийские легенды и как знаток буддийской литературы Индии, и как собиратель устных преданий. Отражение «исторического прошлого» (по отношению к эпохе его паломничества) Индии в «Записках» подчинено вос-

приятию этого прошлого индийской традицией и имеет мало общего с выраженным «историзмом» соответствующих китайских повествований. «Китайская» педантичность в его географических описаниях не распространяется здесь на изложение «истории».

В этом отношении представляет интерес «история Кашмира», которая является единственной попыткой написания истории страны в повествовании Сюань-цзана (для остальных стран эта часть отсутствует, предания рассказываются в связи с посещением отдельных святынь). Благодаря хронологическому (хотя предлагаемые им датировки условны) построению этого описания и расположению после географической части повествование о Кашмире приобретает особое сходство с характеристиками стран в географических разделах «династийных историй», имеющих такую же схему (география – изложение истории в хронологическом порядке). Следуя подобному принципу, Сюань-цзан делает попытку обобщения преданий о Кашмире для написания последовательной истории страны. В то же время эта систематизированная картина составлена из готовых индийских преданий, для которых характерны те же самые приемы повествования о царствованиях, что были показаны выше.

«История Кашмира» у Сюань-цзана состоит из четырех «датированных» преданий: «обращение страны» архатом Мадхьянтикой (50-й год от нирваны Будды), поселение 500 архатов в стране в царствование Ашоки (100-й год), проведение собора при Канишке (400-й год), история завоевания страны «буддийским» царем Токхары (600-й год).

«Начальная» легенда об усмирении кашмирского нага Мадхьянтикой уже разбиралась нами; ее общая схема и отдельные детали (увеличение «покорителя» или шкуры, на которой он сидит, и т.п.) совпадают с «начальным» преданием «Махавамсы» о покорении якш Буддой. В обоих случаях «история» начинается с «пустой страны», занятой нагом-якшей. Легенда имеет буддийский смысл «обращения страны» и строится по схеме «завоевания и основания царства» – Мадхьянтика дословно «создал», «основал царство» *(цзянь го)* на земле, принадлежащей нагу, и построил 500 монастырей (замещающих «города» царского варианта), «заселив» их купленными на стороне людьми – слугами для монахов (мы сравнивали это с «заселением» страны Виджаей).

В последующих трех преданиях многие хрnative характерные черты этой схемы повторяются. «Сквозным» мотивом становится покорение так называемых *kritya* (в кит. транскр. *цилидо*), «купленных» Мадхьянтикой. «Изгнание критьев» копирует «изгнание нага» (ср. в «Махавамсе»: «изгнание якш» – «изгнание тамилов»); в этой связи интересно существование понятия *yaksakritya*[45]. Из четырех преданий наиболее близки первое и последнее (Мадхьянтика; токхарский царь). В последнем предании царь-буддист, потомок шакьев, узнает о возобладавших в стране критьях, собирает армию и направляется в Кашмир. Приблизившись к трону «царя критьев», он обезглавливает царя, «умиротворяет» *(пин)* царство, строит (опять) монастыри и поселяет в них монахов. Затем царь покидает страну «через западные ворота» и, обратив лицо на восток, «одаривает общину», по-видимому, царством, поскольку в случае с Ашокой и Канишкой эта формулировка звучит пол-

нее: «покинув страну через западные ворота и обратив лицо на восток, преподнес в дар общине это царство»[46].

«Дарением царства» завершаются и другие два предания, которые во многих чертах имеют сходство. Ашока дублирует основание 500 монастырей (то, что «уже сделал» Мадхьянтика) и «поселение» в них 500 архатов; завершает он свою миссию «дарением царства общине». Проведение собора Канишкой предваряется появлением его в стране с армией (судя по тому, что после ухода Канишки критьи «опять возобладали», они были им покорены) и завершается основанием, «дарением царства общине», строительством ступы. Как видно, постоянно воспроизводится формула «завоевания» (по типу «отвоевания у нага»); «основания царства», «дарения царства общине». Необходимо отметить, что здесь выдержан и принцип соотнесенности этой схемы с чакравартином: после «начальной» легенды (архат) – два буддийских чакравартина, Ашока и Канишка; третий царь – буддист, автор подчеркивает его принадлежность к шакьям.

В своей «истории» Кашмира Сюань-цзан сохраняет структуру индийских преданий, в построении которых заметны выявленные нами черты буддийского исторического повествования.

С целью выявления особенностей индийского (буддийского) «историописания» нами проведен анализ нескольких буддийских сюжетов, имеющих отношение к представлениям о царстве и царствовании, особенно важным для формирования исторической традиции.

Выявляемая из сравнения разных (по географическому происхождению и по вариантам главных персонажей – Будда, архат, царь, – из которых исходным является последний) версий буддийского сюжета «покорения нагов, якш, ракшасов и обращения страны» общая схема совпадает со схемой архаического мотива воцарения, выраженного в ритуалах царского посвящения–ваджапеи и особенно раджасуи. При «отвоевании» страны у хтонического божества буддийский персонаж воспроизводит аналогичные действия, облеченные в форму легендарного повествования: стояние на шкуре – одеянии Будды (архаическое отождествление «шкуры» с самой «страной» передается через «увеличение» ее до размеров страны), повержение демона, основание буддийского царства.

Данный сюжет имеет исходный смысл «завоевания» царства при воцарении. Такой же смысл содержится в представлениях о «колесе-драгоценности» *(cakraratna)* буддийского царя-чакравартина, которое при получении им этого звания «передает» ему владычество над Джамбудвипой посредством своего движения поочередно в разные стороны света. Эти представления также связаны с элементами ритуалов царского посвящения, в первую очередь с обрядом «завоевания стран света» в ритуале раджасуи (а также вариантными обрядами – «бега колесницы» и «завоевания верха» в ритуале ваджапеи, «бега коня», семантически однозначного с «колесом», при совершении ашвамедхи). «Завоевание стран света» непосредственно

предшествует в данном ритуале обряду, исполняемому стоя на шкуре, с которым мы связываем предыдущий сюжет.

Оба мотива, имевшие в архаическом варианте смысл «завоевания», в рамках буддизма приобретают смысл «обращения в буддизм». Покоряя хтоническое божество, Будда, архат или буддийский царь обращают его в буддизм и таким образом распространяют буддизм на полученной от него и олицетворяемой им территории; чакравартин «подчиняет мир» ради установления в нем торжества буддийского учения, «покоренные» цари дают при этом буддийские обеты. Последний сюжет имеет очевидную связь с идеей буддийского обращения также благодаря аналогичной символике «вращения колеса» Буддой-чакравартином при легендарном «первом обращении». Архаические формулы «посвящения на царство» прослеживаются вообще в представлениях о буддийском «обращении»: описание «явления Махинды» (Мхв) напоминает обряды расстилания шкуры перед будущим царем; такое же происхождение имеет «царский» эпитет Будды – «завоеватель» *(jaya)*, получающий в данном случае новый смысл «обращения».

Основные функции царя в его отношении к буддизму также выполняются по схеме «царского посвящения». Так, в некоторых буддийских обрядах дарения, описанных у китайских паломников, царь прежде «посвящает на царство» буддийскую общину, передавая ей свое имущество, царство, и затем «выкупает» все, кроме имущества действительно даримого. Царская функция «строительства монастырей, ступ» замещает функцию «строительства городов» в буддийских вариантах архаичного мотива «основания царства царем».

Таким образом, построение целого ряда взаимосвязанных буддийских сюжетов сохранило следы представлений о воцарении, отраженных в ритуалах царского посвящения: это схема сюжета «покорения и обращения хтонического божества», предстаяления о чакравартине, о буддийском обращении, о царских дарениях общине и об основании им монастырей и ступ. Если в царских ритуалах эти формулировки выражены в обрядах, имевших мифологическое обоснование и осмыслявшихся как отождествление посвящаемого с царством, то, находя здесь свой отголосок, они дают способ описания, форму существования новых по смыслу представлений[47]. Потребность в отчленении нового смысла от связывающего его старого («завоевание» дает «обращение») выразилась, в частности, в постоянном подчеркивании разницы между «завоеванием мечом» и «завоеванием дхармой», звучащем как в повторяющихся формулировках буддийских текстов, так и в сюжетах «раскаяния царей», в которых отражено буддийское, довольно противоречивое осмысление «царских завоеваний».

В то же время рассматриваемые мотивы играют первостепенную роль в структуре буддийского исторического повествования: описание царствования дается в виде легенд о «воцарении», развертывающихся по схеме обряда царского посвящения. Если это отчетливо прослеживается в цейлонских хрониках, где в повествовании преобладает постоянно воспроизводимая формула «воцарения», то для Индии мы имеем подобную картину на примере описания царствования отдельных исторических царей.

Значения, которые выражены в обрядовых действиях царского посвящения, подразумевают осмысление времени через царствование. Обряд отождествляет царя не только с царством, как территорией, но и со временем царствования; совершение ритуала означает год и время царствования вообще. Усиленное звучание царской символики в буддизме дает этой смысловой потенции возможность именно в рамках буддизма развиться в принцип построения «истории», используя при этом прежнюю семантику. Если существовавшие и ранее представления о «вращающем колесо» царе, «завоевывающем мир», в буддизме стали более выявлены и развились в образ чакравартина (поскольку при переносе смысла – «завоевание – обращение» – данная символика стала актуальной), то и потенциальные возможности, содержащиеся в идее «движения времени» путем совершения царского ритуала, приобрели здесь свою реализацию. Приложение к определенному царю обозначения «чакравартин» влечет за собой и возможность осуществления в связи с ним как носителем соответствующей символики «исторического» принципа в повествовании. Вероятно, этим объясняется «выборочность» индийского (буддийского) «историописания» по сравнению с целостной картиной последовательных царствований, отраженной цейлонскими «хрониками», – поскольку в отличие от цейлонских царей (мыслившихся в цейлонской традиции чакравартинами) традиция индийского буддизма таковыми считает в основном Ашоку и Канишку. Показательно, например, что повествование Таранатхи об Ашоке, сохранившее версию авадан об этом царе, состоит из «интриги воцарения», «покорения нагов», «завоевания мира с помощью колеса», «строительства ступ по всей Джамбудвипе», «дарений общине», т.е.дублирующих друг друга формул «воцарения». Аналогичным образом «история царствования» Канишки, отраженная в преданиях, записанных паломниками, содержит «покорение нага» (легенда в записи Сюань-цзана[48]), «строительство ступы» (легенда в записи Фа-сяня и Сюань-цзана[49]).

Рассматриваемые приемы описания истории прослеживаются и в сочинении Сюань-цзана, где сохранена та же структура индийских преданий. Особенно это проявляется в его «истории» Кашмира. В построении индийских преданий, составляющих эту «историю», отмечается тот же принцип повествования о царствованиях в виде сюжета «завоевания и основания царства», схема которого наиболее выражена в «начальном» предании об «изгнании кашмирского нага», аналогичном «начальному» преданию «Махавамсы».

Примечания

[1] Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. Cambersburg, 1978, c.22–23, 37–43, 75, 97–100.

[2] *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи. Пекин, 1955, с. 83–86, 111–112.

[3] Там же, с. 52–56, 135–137, 184, 221, 260, 276.

4 Там же, с. 100–101, 206, 290–291.

5 Там же, с. 420.

6 Фо го цзи, XVII.

7 *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.

8 *Vogel J.* Indian Serpent-lore or the Nagas in Hindu Legend and Art. L., 1926; *Bloss L.W.* The Buddha and the Naga. A Study of Buddhist Folk Religiosity. –History of Religions, 1973, vol. 13, № 1; *Sinha B.Ch.* Serpent Worship in Ancient India. New Delhi, 1979.

9 *Bloss L.W.* The Buddha and the Naga, c. 37–42.

10 Там же, с. 43.

11 *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи, с. 135–137.

12 Там же, с. 466–473.

13 Там же, с. 117–121, 310–312.

14 śārdūlacarmano jaghanārdhe /sīsaṃ nihitam bhavati tatapadā pratyasyati pratyastaṃ Namuceḥ śira iti Namucirha vai nāmāsura āsa tamindro nivivyādha tasya padā śiro 'bhitaṣṭhau sa yadabhiṣṭhita udabādhata sa uchvaṅkastasya padā śiraḥ pracicheda tato rakṣaḥ sasabhavattaddvasmenamanubhāṣate kva gamiṣyati kva me mokṣyasa iti // tatsīsenāpajaghāna ... tadvai sa tannāṣṭra rakṣāḥ syapajaghāna tatho 'evaiṣa stannāṣṭra rakṣāḥ syato 'pahanti //

15 sa astṛnati /iyam te raditi.

16 *Coomaraswamy A.K* The Origin of the Buddha Image. New Delhi, 1972, c. 13, 26; *Auboyer J.* Le Trone et son Symbolisme dans l'Inde Ancienne. P., 1949, c. 154–159, 164–165.

17 Фо го цзи, XIII.

18 *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи, с. 45–46.

19 mahāpurisassa dve gatiyo honti anaññā. Sace agāram ajjhāvasati, rājā hoti cakkavatti... sace kho pana agārasmā anagāriyam pabbajati, arahaṃ hoti sammasāmbuddho...

20 *Senart M.E.* Essai sur legende du Buddha, son caractère et origines. – JA, 1875, ser. 7, T. VI, №5, c. 116; *Gonda J.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden, 1966, c. 123–125.

21 Шатапатха-брахмана, V, 4, 1, 3–10.

22 Шатапатха-брахмана, V, 1, 5, 1; *Heesterman J.* The Ancient Indian Royal Consecration. Mouton, 1957, c. 134.

23 ... yakkhāsu paṭisaraṇam gavesayuṃ puratthimaṃ pacchimadakkhinuttaraṃ uddhaṃ adho disā imāyo.

24 *Sharma B.* Cakra: the Symbol of Dhamma. Bangalore, 1980, c. 12–13.

25 *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи, с. 256–260.

26 Там же, с. 326–328.

27 *Gonda J.* Ancient Indian Kingship, c. 100–105.

28 The Divyāvadāna, c. 380–382; Таранатха, VI, 27–29; Фо го цзи, XXXI; *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи, с. 314.

29 Мхв. V, 78–80; Дпв. VI, 95–99.

30 *Snodgrass A.* The Symbolism of the Stupa. N.Y., 1985, c. 76.

31 Фо го цзи, XVII.

32 *Сюань-цзан.* Да Тан си юй цзи, с. 45–46.

33 Там же, с. 317.

34 Брихадараньяка-упанишада, 1, 5, 15; *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве. – ВДИ. 1978, № 4, с. 30.

35 *Senart M.E.* Essai sur la legende du Buddha, c. 115.

36 *Heesterman J.* Ancient Indian Royal Consecration, c. 6–7, 133.

37 Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka, c. 21–23, 37, 42–43, 75, 97, 99–1

38 Там же, с. 75.

39 Там же, с. 23.

40 Там же, с. 23, 37, 39.

41 Там же, с. 1, 3–4.

42 Перевод В.П. Васильева. *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Т. 3. История буддизма в Индии, сочинения СПб., 1909.

43 *Pargiter F.E.* Ancient Indian Historical Tradition. Oxf., 1922, c. 15–29.

44 *Jayaswal K.P.* An Imperial History of India in a Sanskrit Text (700 B.C. – 770 A.D. Lahore, 1934, c. 7–8.

45 *Eitel E.J.* Handbook for the Student of Chinese Buddhism. Honkong and Shanghai, c. 58.

46 *Сюань-цзан*. Да Тан си юй цзи, с. 137–143.

47 *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978, с. 129.

48 *Сюань-цзан.* Да Тан си юй цзи, с. 52–56.

49 Там же, с. 94–95; Фо го цзи, XII.

Б.А. Литвинсиий

МОНАСТЫРСКАЯ ЖИЗНЬ ВОСТОЧНОТУРКЕСТАНСКОЙ САНГХИ. БУДДИЙСКИЕ ЦЕРЕМОНИИ

Исследование вопроса о монастырской жизни в Восточном Туркестане связано с рядом сложностей. Мы не можем основываться на «Винае», хотя тексты ее были найдены в Восточном Туркестане[1]. «Виная-питака» – это часть канона, различавшаяся по школам и регламентирующая жизнь сангхи на самом раннем этапе. Реальаая жизнь внесла значительные изменения, а уставы монастырей имели специфику в каждом регионе и на каждом хронологическом отрезке, в том числе и в Восточном Туркестане.

Мы привлекаем прежде всего неканонические буддийские сочинения и особенно описания современников – буддийских паломников и мирян-буддистов и небуддистов, тибетские, хотаносакские, тохарские, китайские документы и т.д. Для того чтобы их отрывочные сообщения сделать более ясными и прокомментировать, используются также канонические тексты и этнографические описания некоторых обрядов.

Очень важны тексты «*Karmavācanā*» – собрание правил и наставлений по тем или иным актам монастырской жизни (прежде всего касающихся принятия в сангху). Они содержат конспект последовательности действий и произносимые при этом формулы. Это своего рода жанр неканонической литературы об обрядах.

В Восточном Туркестане найдено много фрагментов санскритского текста[2], а также хотаносакского, согдийского и тохарского переводов этого руководства.

В этих документах подробно освещен переход человека из светского в духовное звание. Посвящение в монашеский орден было двухэтапным. Первый этап – прием в монашескую общину – *pravrajyā*, второй – собственно посвящение – *upasaṃpadā*[3].

Это два различных и отделенных во времени акта. Для первого – человек становится новообращенным – достаточно достичь пятнадцатилетнего возраста, для второго – двадцатилетнего, при этом требуется разрешение родителей.

Для первого акта вполне достаточно, чтобы монах обучил новичка основам поведения и 10 запретам, а также принял от него обет. Для второго необходимым было собрание монахов.

В Тумшуке найдена сакская рукопись «Karmavācanā». Это не единственная находка подобного текста в Восточном Туркестане. Из Кучи проис-

ходит санскритский текст с тохарскими заголовками. В Агни обнаружен такой текст для монахинь на тохарском языке. Имеется санскритский текст «Bhikṣuni-karmavācanā»; Известен также согдийский перевод этого сочинения[4].

Тексты содержат также церемониальные формулы, которые обозначают последовательность действий *(karma)* во время церемонии *upasampadā* – вступления в монашескую общину[5].

Тумшукский текст близок к церемонии сарвастивадинов, известной по китайскому переводу. В тумшукском тексте мирянин-буддист называется *uvāsāni* или *uvāsā* (в хотаносакском *uvāysai*) – санскр. *upāsaka*. Посвященный появляется перед собранием монахов (посвящаемая – перед монахинями) в сопровождении *ācārya*, который «выполняет действия в соответствии с полным моральным кодексом». То же самое – с посвящаемой, которую сопровождает *ācāryika*. Наставник (наставница) задает вопросы, которые касаются обстоятельств, предшествуюших посвящению. Затем посвящаемому сообщают пять заповедей, запрещающих убийство, воровство, нарушение целомудрия, ложь, опьянение. Он вступает в убежище Дхармы, клянется сохранять свое тело и разум чистым и вести совершенный образ жизни[6].

Чрезвычайно полное изложение всей последовательности церемоний, связанных с посвящением в монахи, и произносившихся формул, сохранилось в санскритских текстах из Турфанского собрания[7].

Живое описание очевидца, по-видимому, многократно участвовавшего в церемонии посвящения в Индии в VIII в., – знаменитого И-цзина – позволяет представить обряд более реально. Согласно этому автору, для того чтобы пройти полное посвящение, послушник должен был ознакомиться с религиозными правилами и обычаями и достигнуть установленного возраста (20 лет). Если он желал принять полное посвящение, его наставник раскладывал шесть монашеских принадлежностей и просил девять других монахов принять участие в церемонии.

Она проводилась на маленькой террасе или же внутри искусственной или естественной ограды. Тут расстилали циновки, на которых сидели участники, размещали цветы и курильницы. Посвящаемый трижды оказывал почтение каждому из монахов, для чего он иногда приближался к ним и касался их ног. После этого его инструктировали о главнейших религиозных предписаниях. Сделав это трижды, наставник представлял обращаемого в одеянии и с чашей для милостыни собранию. Посвящаемый по очереди подходил с чашей к каждому из присутствующих, и тот обычно говорил:

– Хорошая чаша!

Это означало, что она получена посвящаемым законно. Затем *ачарья*, ведущий церемонию, сообщал посвящаемому главнейшие заповеди *(mahāśīla)* – читал текст или же произносил его по памяти. Прошедший это назывался *upasampanna*, т.е. тот, кто получил посвящение – *upasampadâ*. Сразу же после окончания церемонии по тени от солнца определяли день этого события[8].

Анализ санскритских, сакского, согдийского и тохарского текстов вместе с сообщением И-цзина, а также относящимися к новому времени

описаниями позволяет реконструировать эту церемонию достаточно полно[9]. В целом она была очень близка той, что нашла отражение в «Винае» и других древних текстах, отличаясь незначительными деталями.

Одеяние монахов было строго регламентировано. В холодных странах, как писал И-цзин, Будда разрешил монахам носить *Lipa*, что якобы означает на санскрите (санскритский эквивалент неизвестен) «покрывающая живот одежда». Одно плечо оставалось обнаженным, рукава отсутствовали. Делалось оно из одного куска материи, на который идет большое количество хлопка и шерсти, если хотели, чтобы одеяние было толстым и теплым. Теплое одеяние, в частности, носили в Кашгаре[10].

По И-цзину, во всех монастырях Индии одеяние *бхикшу* выдавалось из общей собственности монастыря, т.е. монах снабжался монашеским одеянием. Однако в Китае монах не мог рассчитывать на одежду из монастырской собственности, он должен был заботиться о ней сам[11].

Одно свидетельство, связанное с северными центрами, указывает как будто на то, что новообращенный должен иметь собственное монашеское одеяние. Это явствует из одного эпизода в биографии некоего китайца, выходца из Гаочана – Фа-хуэй (первоначальное фамильное имя – Ли). Будучи молодым, он предавался всевозможным удовольствиям и развлечениям. У него была красавица жена. Когда он отправился на охоту, ее соблазнили «могущественные богачи». Узнав об этом, он понял, что теперь они его убьют. Тогда Фа-хуэй отправился в Кучу и принял монашеский сан. «Однако он был слишком беден, чтобы купить монашеское одеяние». Вскоре в Куче Фа-хуэй оказался свидетелем похорон. Покойник был хорошо одет. Родственники отнесли его в «лес мертвых» (*śītavana*), попрощались и ушли. После этого Фа-хуэй «попытался снять с покойника одежду. Тогда покойник поднялся, и они начали бороться. Так повторялось семь раз, причем один и другой оказывались то сверху, то снизу. Наконец Фа-хуэй одержал победу, сорвал с покойника одежду». Он продал ее за тридцать монет и приобрел монашеское одеяние[12].

Вновь поступившего монаха «товарищи увещевают и поучают: так должен входить ты, а так выходить, так глядеть вперед, а так оглядываться вокруг, так должен поднимать свои члены, а так вытягивать, так должен носить свою одежду и чашу для собирания милости... это ты должен, а того не должен»[13]. В течение пяти лет после посвящения даже в ночное время монаха контролировал наставник[14]. Как это осуществлялось в то время в Индии, рассказывает И-цзин.

В первый и последний час ночного времени ученик приходил к наставнику, который читал ему отрывки из священных книг, объяснял и т.д., т.е. занимался с ним. Он следил за моральными устоями ученика, читал ему наставления и т.д., давал предписания. Ученик растирал тело наставника, складывал его одежду, проверял воду, нет ли в ней насекомых, и подавал наставнику. Иногда он спал в келье наставника или во дворе (очевидно, рядом с этим помещением)[15].

Новообращенный проходил несколько этапов обучения. В Куче, судя по биографии Кумарадживы, оно включало упорное заучивание хинаянист-

ской «Abhidhama-sūtra». Каждые три месяца монах менял свою келью, ложе, сидение, так же как и монастырь[16]. В Куче, как сообщают китайские источники, в качестве учебного метода при изучении «Dhyāna» наставники считали необходимым напоить ученика, и, будучи мертвецки пьяным, он внезапно получал с помощью внутреннего озарения совершенное знание[17]. Это отражает обычную для тантризма практику. В женских монастырях монахини также каждые три месяца меняли келью и монастырь. В монастырях господствовала строгая дисциплина. Ночью сон протекал под наблюдением наставниц. Выйти из монастыря можно было лишь в сопровождении трех старших монахинь. Монахини неуклонно соблюдали 500 заповедей[18].

Монахи порой сохраняли свои местные имена, но чаще брали новые, санскритские. Изучение имен собственных в тохарских оригинальных (не переводных) документах показывает, что, как правило, члены сангхи и высшие духовные лица носили санскритские имена[19]. В дуньхуанских списках монахи обычно зарегистрированы под своими монашескими именами, редко – с прибавлением фамилии[20].

Сохранилось письмо некоего ученого-буддиста, проживавшего в городе Māhyāra, к своим пяти коллегам из города Phema. Он называет их своими учителями и «духовными друзьями». Одного из них он именует «знатоком в двух писаниях», остальных – «знатоками в трех писаниях». Все перечисленные в этом письме ученые носят индийские имена[21].

Ежедневно проводилась церемония рецитации словословий. Во второй половине дня или к концу его, на закате, монахи собирались у ворот монастыря. Они трижды совершали ритуальный обход ступы *(pradakṣiṇā)*, при этом один из них, обладающий чистым и звонким голосом, распевал славословия, прославлявшие добродетели Великого Учителя. Монахи выказывали почтение изображениям Будды, возлагали цветы и приносили дары[22].

Большое место в жизни монахов занимало проведение обряда исповеди или очищения – *poṣatha* (так он называется в турфанских рукописях, в других источниках – *posatha, poṣadha, upoṣadha*, правильная санскритская форма – *upavasatha*, в пали – *uposatha*). Она регулярно проводилась в 14-й или 15-й и 8-й день каждого полумесяца. В эти дни все монахи и буддисты-миряне собирались вместе, но в ново- и полнолуние – лишь монахи. Все слушали наставления в учении, а монахи (и монахини) исповедовались.

На церемонии *poṣatha* присутствовали все без исключения монахи, проживавшие в данный момент в монастыре, причем их должно быть не менее четырех. Помещение для исповеди называлось *uposathāgāra*, в нем читался исповедальный текст «Prātimokṣa». Когда оно не вмещало всех, устанавливались границы того, где текст был слышен, и участникам разрешалось находиться в этих пределах *(uposathopamukha)*. При *posatha* декламировался текст «Prātimokṣa». Все монахи разбивались на группы по два-три человека, каждый из участников которой, декламируя «Prātimokṣa», доказывал свою полнейшую чистоту *(pāriśuddhi)*[23].

В дни *poṣatha* проводились ритуальные трапезы. Согласно И-цзину, в Тохаристане и Кашгаре в отличие от Индии порядок церемонии несколько иной. В этих странах глава общины сначала преподносит цветочный балдахин и делает приношения святилищу. Затем толпа монахов окружает свя-

тилище и выбирает того, кто будет произносить полный текст молений. Затем они приступают к ритуальной трапезе[24].

Ежегодно на время дождливого сезона монахи переезжали в новое жилище, что сопровождалось соответствующими ритуальными церемониями — *varṣopagamana*.

В турфанском собрании сохранился санскритский текст, описывающий ритуал этой церемонии. В тексте говорится: «Почтенные должны обдумать: сегодня для общины состоится вселение в постоянное жилище на время дождливого сезона. Также для меня, монаха такого-то, состоится вселение в постоянное жилище на время дождливого сезона. Я, монах такой-то, переезжаю на постоянное жительство, а именно на три месяца, на которое я выбираю город Hippuka в качестве места, где я буду искать мое жизненное пропитание. В это время я буду жить в своей пещере в Дхармарамавихаре, которая великим царем *(mahārāja)* Кучи Vasuyaśas, жертвователем, опять обустроена». И затем формула заканчивается обычно: «Это следует повторять второй и третий раз»[25].

Г. Людерс полагает, что Дхармарамавихара, находящаяся вблизи города Hippuka, должна идентифицироваться с известным в китайском источнике IV в. монастырем *D'at-mu* или *Dár-mu* (по Карлгрену, —*D'at-mo*). Судя по палеографии рукописи, царь Vasuyaśas жил в VI в.[26].

По-видимому, с этим обычаем связано упоминание китайского источник о том, что в Куче монахи и монахини каждые три месяца меняли свою келью и т.д. Вот как это происходило на самом деле, судя по индийским записям И-цзина. Там перед сезоном дождей «каждому члену (монастыря) назначалось помещение: старшим давались лучшие и так постепенно до самых младших. В монастыре Наланда такая практика существует и теперь (т.е. в VII в.), большое собрание монахов назначает помещение ежегодно». И далее он с осуждением пишет о тех монахах, которые рассматривают помещение монастыря, где живут, как собственность или владение[27].

Питание монахов осуществлялось с помощью сборов монахами милостыни, а также регулярными и нерегулярными пожертвованиями. Монахи употребляли сладкое питье.

В одном документе на санскрите упоминаются ингредиенты напитков, употреблявшихся в монастырях. При приготовлении напитков использовались патока, мед, сахарный тростник, виноград, кристаллический сахар, а также имбирь, черный перец, тамаринд[28]. «Великий царь» Кучи *Tottika* в начале VII в. пожертвовал монастырю богатый дар, состоявший из сластей[29].

Сбор милостыни был далеко не единственным занятием монахов. Монастыри являлись центрами буддийской учености. Заучивание буддийских текстов, обучение санскриту (и другим языкам) сочеталось с изучением наук. Среди документов III в. на кхароштхи из Нийи имеется один (№ 514), в котором есть своего рода «программа обучения». Она касалась, в частности, медицины, грамматики, музыки, поэзии и живописи, земли, ветров и звезд[30]. В индийских монастырях наряду с буддийским богословием занимались светской литературой, грамматикой, медициной, искусством и др.[31]. В состав дуньхуанской монастырской библиотеки наряду с преобла-

давшими в ней буддийскими сочинениями входили также работы по медицине, математике, астрономии, географии, истории и т.д.[32].

Монастыри являлись также очагами буддийской письменности – именно в них переписывали тексты.

Китайская рукопись с текстом «Пратимокши» сарвастивадинов, датированная 406 г., имеет колофон. В нем сказано: бхикшу Дэ-юй, уходя с товарищами на лето из монастыря, переписал себе текст для чтения. И далее он добавляет: «Неловкость его руки при написании – причина его стыда, и он добавил эту заметку в надежде, что читатели будут лишь размышлять над смыслом и воздержатся от смеха над почерком»[33].

На пути к переписке иногда вставали не только незнание письменности или плохой почерк, но и чисто материальные трудности 21 февраля 455 г. бхикшу Шэнь-цзун из Южного святилища в Иу (Хами) на китайской рукописи «Mahā-prajñāpāramitā-sūtra» записал: «Копирование закончено тогда-то бхикшу Шень-цзун, неотесанным человеком с пером. Было трудно получить бумагу и чернила»[34].

Вместе с тем были «официальные писцы», которые обладали хорошим почерком и писчим материалом. Наряду с ними называются еще «учитель письменного текста» и «проверяющий». Последний иногда расписывался («проверка завершена»)[35], или делал добавление: «весь текст проверен, слово за словом»[36].

Буддисты-миряне жертвовали монастырям деньги на переписку священных книг. Так, например, некий мирянин Юань-жун, проживающий в Моцзе (нелокализованное мелкое центральноазиатское владение) в 531 г. передал четыре тысячи монет с пожеланием употребить их на копирование буддийских сутр. Это считалось благочестивым деянием[37]. Монастырям делались пожертвования с той целью, чтобы монахи многократно (до 125 и даже 1000 раз) перечитывали и столь же многократно переписывали буддийские сочинения (например, «Саддхармапундарика») – «с сердцем, исполненным веры, молясь за здоровье» заболевшего буддиста-мирянина или же в связи с его смертью. Есть документ такого рода, связанный с госпожой Дун, уроженкой уезда Гаочан, женой высокопоставленного чиновника. Пожертвование распределили более чем на 300 монахов[38].

Многие фрагменты санскритской «Саддхармапундарики» найдены в Восточном Туркестане, отсюда происходит и ее хотаносакское метрическое изложение. Сохранились колофоны санскритской рукописи, написанные на санскрите, на хотаносакском и на языке, включающем элементы их обоих. В хотаносакском колофоне сказано: «Госпожа Джалапуньяна вместе со своим мужем Джалапунья, своим сыном Джалараджем, дочерью Джалотама, сыном Шмарадата и дочерью Дуваки приказала переписать ради спасения своей жизни»[39]. Перепиской буддийских текстов в Турфане (как и в Китае) занимались и набожные буддисты-миряне, особенно принадлежавшие к высшим классам[40].

Сочинения могли быть собственностью отдельных монахов. Так, на одном китайском сочинении по буддизму (собрание молитв, заговоров и

т.д.), написанном в 422 г., есть колофон: «Собственность Да-ян из монастыря такого-то»[41].

Судя по тибетским документам из Śa-cu (на юго-востоке теперешнего Восточного Туркестана и области Ганьсу), в монастырях велись специальные записи о работе по копированию рукописей, в частности выполняемой по поручению внемонастырских учреждений или лиц. Так, в документе № 14 (по изданию Ф.В.Томаса) есть записи о переписке рукописей по поручению представителей двух городов и частных лиц. Переписывались тибетские и китайские тексты, в частности «Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, Aparimitāyur-dhyāna-nāmasūtra» и др. Перепиской, под руководством должностных лиц монастыря, занимались писцы, имелись инспекторы, проверяющие тексты. В одном случае говорится о восьмидесяти писцах и двенадцати инспекторах. Стоимость переписки включала стоимость бумаги и чернил (если они не присылались заказчиком), провизии для участников переписки (в одном случае должно было быть прислано 470 вьюков зерна), а также какой-то платы самому монастырю. В тибетских документах есть упоминания о пожертвованиях монастырям на расходы по организации копирования книг и о мирянах, которые сами переписывали книги, что рассматривалось как «богоугодное» дело.

Если заказчиком являлся местный правитель или крупный аристократ, весь процесс переписки особенно жестко контролировался и регламентировался. Тибетский документ № 15 содержит интереснейшие сведения об одном таком случае в монастыре той же области. Специальный курьер доставил посланную принцем бумагу. После того как в присутствии курьера свитки бумаги пересчитали, из общего числа вычли пришедшие в негодность, и соответствующее донесение было отправлено ко двору. Привезенную бумагу распределили примерно среди 50 писцов. Был оглашен срок завершения работы (третий день первого осеннего месяца следующего года).

Другое распоряжение состояло в том, что специальный управляющий должен был начать тут же собирать все доступные запасы бумаги, если же кто-то назначал свою собственную цену на бумагу, управляющий арестовывал одного из его родственников и заключал в тюрьму. Более того, в обеспечении сохранности бумаги (и, очевидно, экономного ее расходования) у писцов (надо думать, не монахов) должно быть отобрано такое количество скота и другого имущества, которое составило бы двойную стоимость бумаги. В качестве наказания также предусматривались девять ударов за каждый свиток бумаги. Очень часто следовало отчитываться о расходовании бумаги. В документе названы фамилии тех писцов, кому была дана бумага, а в некоторых случаях и чернила.

В тибетских документах упоминаются и городские библиотеки (библиотеки главных городских монастырей?). Там систематически проводились проверки книг с оценкой их состояния, утрат из-за сырости, поедания червями и т.д.

В крупных монастырях Восточного Туркестана, очевидно, имелись, как и в Дуньхуане, монастырские библиотеки со специальными скрипто-

риями, где переписывались книги (этим профессионально занимались и внемонастырские писцы, но под руководством монастырских чиновников). В библиотеках книги располагались по отделам, имелись библиотечные шифры, каталоги[42].

Среди монахов были живописцы. В одном хотаносакском тексте упоминаются два «монаха-живописца» из Фемы (Phema)[43]. Однако монахи-художники были не во всех монастырях. В результате монастырям приходилось нанимать художников. Так, один монастырь уплатил 80 монет художнику за то, что он расписал фениксами и драконами стяги и балдахины, необходимые для проведения ритуальной процессии по населенному пункту[44].

Жизнь в монастырях была полностью регламентирована. Монах, посвященный в монашеский сан, обязан был следовать 250 предписаниям, для монахинь их оказалось вдвое больше – 500[45]. Вообще монахини занимали значительно более низкое положение в сангхе. Считалось, что если монахиня, даже прожившая сто лет после посвящения, встречала монаха, который только что в тот день получил посвящение, обязана была первой, оказав полное уважение и почтение, приветствовать его[46].

В «Бхикшуни Пратимокша» содержатся правила относительно *upasampada*, причем детально излагаются особые правила для монахинь[47] о разных описанных (и не описанных выше) буддийских церемониях, а также даются предписания буквально по всем вопросам – от взаимоотношений с монахами до деталей туалета и личной гигиены[48].

Регламентированность монашеской жизни не могла спасти от бесчисленных нарушений правил монашеского устава. Китайский мыслитель первой половины XI в. Ли Гоу писал: «Мужчины (монахи) не знают земледелия, а крестьянин кормит их. Женщины (монахини) не знают шелкоткачества, а ткачихи одевают их». Он писал, что монахи сами не занимаются производительным трудом, но еще и принуждают крестьян строить храмы, обслуживать монастырское хозяйство, отвлекают их от сельскохозяйственного труда. Монахи, «повсюду захватив хорошие земли, добротные дома, живут в тепле и достатке. Они бездельничают, ведут праздные разговоры, обманывают мирян» [49]. Есть основания думать, что и в Восточном Туркестане картина была в какой-то степени аналогичной.

Буддийская сангха помимо обычных монастырских церемоний (в них частично участвовали и буддисты-миряне) устраивала и торжественные публичные празднества.

Одно из них включало процессию буддийских изображений на повозках. Для Восточного Туркестана мы располагаем несколькими описаниями этих празднеств.

Так, Фа-сянь на рубеже IV и V вв. наблюдал такое празднество в Кашгаре. Он говорит о нем, как о проходящем раз в пять лет собрании буддийских монахов[50]. Вероятно, при этом собирались *Pāñcapariṣadaḥ* – монахи группы монастырей, которые обладали полнотой власти и символизировали общину – сангху, состоявшую из пяти групп (составных частей): *bhikṣu*, *bhikṣuṇi*, *śikaṣāmāna*, *śramaṇeru*, *śramaṇeri*[51].

На праздники в Кашгаре по приглашению царя монахи четырех сторон света «собираются подобно облакам вместе». Место сбора богато украше-

ниями. Здесь устанавливали балдахины и подвешивали шелковые флаги, изготовляли золотые и серебряные цветы лотоса, украшали трон и сиденья для монахов. Царь и его министры приносили в процессе собрания дары. Затем царь верхом на коне, взяв необходимые для монахов предметы, вместе с министрами передавал все это монахам[52].

Сюань-цзан описывает буддийский праздник в важном центре северного буддизма – в Куче. Вне «главного города», у его западных ворот, справа и слева от дороги, были установлены статуи Будды высотой 90 футов. Перед статуями – место, где проходило буддийское собрание. И каждый год во время осеннего равноденствия на протяжении девяти дней проводилось собрание буддийских монахов всей страны. По этому случаю царь и весь народ откладывали свои дела и становились участниками религиозного празднества. Они слушали чтение священных текстов – так проходили дни. Все монастыри имели богато украшенные (в том числе драгоценностями) изображения Будды, покрытые шелковыми тканями. В соответствующее время провозили повозки со статуями, что называлось "процессией изображений". Посмотреть на это стекались тысячные толпы народа [53].

Фа-сянь лично наблюдал буддийское празднество в Хотане. Жители столицы начиная с первого дня четвертого месяца подметали, поливали и украшали улицы города. Над городскими воротами они устраивали большой, богато декорированный навес. Именно здесь во время празднества находились царь, царица, придворные дамы. Первая процессия устраивалась монахами сангхарамы *Gðmati*. В трех или четырех ли от города они сооружали громадную повозку, оформленную в виде движущегося павильона высотой в тридцать футов. Здание было богато украшено, вверху развевались шелковые полосы и занавески. В здании помещались фигура Будды и двух бодхисатв, подвешивались золотые, серебряные, нефритовые фигурки деват.

Когда повозка приближалась к городским воротам, царь снимал корону и царское одеяние и, надев другое (очевидно, монашеское), босой, в сопровождении помощников двигался навстречу повозке, держа в руках цветы и курильницу. Приблизившись к повозке, он в знак почтения преклонял голову, разбрасывал цветы и возжигал курильницу. У входа в город царица и придворные бросали на повозку цветы.

Так проходил первый день празднества. Затем такое представление устраивалось ежедневно другими сангхарамами, причем каждый раз оформление повозки было иным. Праздник продолжался 14 дней – по числу имевшихся в Хотане больших сангхарам[54].

В «Анналах страны Ли» рассказывается, что празднество проводилось в первый весенний месяц. Монахи сопровождали крупные изображения по северной улице города. В празднестве участвовали «обе сангхи» (т.е. мужская и женская)[55]. Празднество проходило на холме Гошринга, «где однажды останавливался Будда», в нем участвовали царь, знать, землевладельцы. Крупные религиозные изображения везли на повозках. Санскритское обозначение процессии на повозках – *ratha-yātrā*[56].

Следует иметь в виду, что такие празднества организовывались и буддистами Индии. Фа-сянь рассказывает о процессии повозок с изображениями в Индии, в Паталипутре. Там для этого употреблялись повозки на че-

тырех колесах. На них устраивалось пятиярусное сооружение, напоминающее пагоду, которое покрывалось белыми хлопчатобумажными тканями с цветными изображениями божеств. Они были украшены золотом, серебром и стеклом; на них водружались изображения божеств, висели знамена и балдахины. С каждой из четырех сторон было святилище, в котором имелось изображение сидящего Будды, сопровождаемое бодхисаттвой (бодхисаттвами?). Повозок было двадцать, и каждая отличалась от остальных. Слышалась музыка, люди приносили цветы, возжигались курильницы. Посмотреть и принять участие в ритуальной процессии собирались все монахи и жители страны. Изображения оставались в городе до следующего дня. Всю ночь горели светильники, совершались жертвоприношения, раздавались звуки музыки, люди танцевали – и все это в честь богов. «Церемония, – заключает Фа-сянь, – такая же, как и в других буддийских странах»[57].

В Индии, как пишет И-цзин, в VII в., в ночь четырнадцатого дня, когда сезон дождей заканчивался, монахи приглашали своего главного занять место на высоком троне и читать буддийские сутры. «Следующим утром все они совершают обход деревни или города и благоговейно почитают все чайтьи. Они тащат многоярусные повозки, несут на носилках священные изображения, высоко поднятые знамена и балдахины, развевающиеся и закрывающие солнце. Это называется *Samma-kin-li (Sāmagri)*, что переводится "согласие" или "скопление (народа)". Все великие дни *Upavasatha* подобны этому дню». Этот день в Китае, – пишет И-цзин, – называют «Церемония обхода города»[58].

Согласно японскому ученому К. Косуги и западному исследователю А. Соперу, смысл буддийской церемонии «статуи богов на колесницах» был следующий. При ежегодном празднестве, связанном с днем рождения Будды, каждый мог видеть священные статуи, причем в движении. В то же время, церемония вновь подтверждала значение буддийской веры и авторитет церкви. Когда изображение Будды ввозили через ворота в запруженный народом город, это было символической параллелью «первым семи шагам», которыми младенец Будда вошел в символическое владение миром. В действии участвовали царь (правитель) – высший авторитет, он приветствовал Будду и поклонялся ему, что напоминает приветствие Будды после его рождения богами и людьми. Вместе с тем это освещало и авторитет царя.

Эту церемонию (в описании Фа-сяня и Сюань-цзана) современные исследователи связывают с днем рождения Будды[59]. Нам представляется, что с таким объяснением в целом можно согласиться. Социально-прокламативный характер этих красочных религиозных празднеств очевиден.

Следует отметить, что буддийские празднества сопровождались религиозными представлениями. В «Анналах страны Ли» содержится предание о таком представлении, артистами в котором были небесные девы. Само представление посвящалось деяниям Шакьямуни. Реально они организовывались в монастырях. Так, например, в хотанском монастыре *Mjal-mo-ka Ka-ro-na* ежегодно, в седьмой и восьмой день первого месяца, в середине дня, проходили драматические представления, сюжеты которых выбирались из деяний Будды[60].

Драматические представления обозначались термином *no-le* – это тибетское произношение хотаносакского *nālai*, в свою очередь происходящего из пракритской формы *nāḍaga* (др.-инд. *nataka*). Тексты драм в хотаносакских материалах отсутствуют, но ссылки на их былое существование имеются[61].

Во время работ А.Лекока в пещерном храме у Кизыла найдены фрагменты рукописей. Несомненно, они имели индийское происхождение и лишь позже доставлены в Турфан[62] и написаны письменностью брахми, причем шрифт характерен для кушанского времени[63]. Рукописи были в употреблении очень длительное время, их уже в древности подновляли, отдельные знаки и слова заново выписывали, производили мелкие улучшения текста. Все это сделано в Центральной Азии, ибо шрифт вставок – центральноазиатский брахми[64]. Это драмы буддийского содержания. Языком части персонажей является санскрит, других – пракрит[65]. Эти фрагменты – древнейшие образцы индийской драмы[66]. Можно думать, что в северных оазисах исполнялись драмы с санскритско-пракритской речью персонажей[67].

В заключение необходимо сделать несколько замечаний об экономической стороне жизни восточнотуркестанских буддийских монастырей. Для Китая эта проблема детальнейшим образом разработана[68]. Имеются подробные исследования, основанные на дуньхуанских материалах[69]. Отсылая к опубликованным работам, сразу же подчеркнем, что для Восточного Туркестана можно осветить лишь отдельные моменты этой важной темы.

Количество монахов (монахинь) в каждом монастыре колебалось. Известны некоторые данные по Куче и по Хотану. В соседнем Дуньхуане в IX–X вв., для которого есть детальные сведения, среднее количество монахов (монахинь) в монастыре – около пятидесяти[70].

Монастыри имели определенное управление. В китайских документах из Восточного Туркестана, как и в дуньхуанских документах, упоминаются саньган – «три руководящих начала», осуществляющих правление монастыря. Это *шанцзо (sthavira)* – «старейшина», «председатель»; *сычжу (vihārasvamin)* – «глава», «настоятель монастыря, осуществлявший надзор за мирскими деяниями монахов»; *вэйна (karmadāna)* – «третье должностное лицо монастырского руководства, ведавшее монахами, их духовной жизнью, наставник»[71]. Они подписывали монастырские документы (см. публикации Э.Шаванна и Г.Масперо).

В монастырских документах на «тохарском В» языке записи о раздаче монахам муки для выпечки хлеба или, может быть, хлеба из этой муки – (текст допускает двоякое толкование) свидетельствовали о существовании двух представителей монастырского руководства, в том числе *saṅkastere* (санскритское – *saṅghasthavira*) – «старший общины» и второй – *pañcwarike* (один из хозяйственных управляющих, о нем см. ниже)[72].

Внутренняя монастырская жизнь регулировалась *вэйна (karmadāna)*. Он наблюдал за постройкой монастыря, регулировал ежедневные занятия монахов, устанавливал время и порядок проведения церемоний, ударял в колокол, следил за изготовлением пищи. Очень важным лицом был *сычжу* (*vihārasvamin*)[73]. Для ведения монастырского хозяйства, в том числе финан-

сов, отчетности, организации ремонтных и сельскохозяйственных работ в Восточном Туркестане (как и в Дуньхуане) из числа монахов назначался на год *чжисуй* — «управляющий делами монастыря». В начале года он отчитывался перед собранием монахов[74].

Монастырское имущество в Дуньхуане (очевидно, и в Восточном Туркестане) распадалось на два вида: ритуальное, включавшее статуи, священные книги, одеяния монахов и т.д., и неритуальное, куда входили жилые помещения монастыря, хозяйственная утварь, поля, сады, скот, обслуживавшие монастырь слуги[75].

Монастыри часто имели большое хозяйство, владели полями, садами, стадами. В Китае сады наряду с полями служили для монастырей источником немалого дохода. В монастырских документах на тохарском языке встречается титул одного из монастырских руководителей *pañcwañke* (санскритское *pañcavaṭika*) — «наблюдающий за пятью родами инжировых деревьев», также, вероятно, «смотритель монастырских садов»[76].

В некоторых случаях, например в Кансу, имелись стада баранов[77]. Свои и арендованные земли были и у монастырей Восточного Туркестана[78]. Земли, принадлежащие буддийским монастырям, в турфанских документах назывались *Сы-тянь*[79]. В восточнотуркестанских монастырях для руководства сельскохозяйственными работами в отдаленных поместьях монахи избирали из своей среды управляющего. На длительное время он поселялся в таком поместье. Судя по документам монастыря в Мазар-таге, опубликованным Э.Шаванном и датированным около 720 г.[80], такой управляющий организовывал работы, осуществлял оплату труда работников. В частности, называются работы по проведению (или «просверливанию») канала в горах («кяриза»), другие сельскохозяйственные работы[81]. Документы из Турфана свидетельствуют, что монастыри в Восточном Туркестане владели и лошадьми. Сообщается о шестнадцати лошадях «Монастыря Восточной ступы»[82]. Монастыри также имели мельницы и маслодавильни[83].

Монастырское хозяйство могли обслуживать, как это было в Дуньхуане[84], зависимые от монастыря крестьяне—чанчжу байсин. О их роли в производстве и о статусе свидетельствует следующий дуньхуанский документ: «... Жилые строения и поля, которые находятся на территории (монастырей), так и за ее пределами, получены в дар от верующих и предназначены для (обеспечения) пищей и имуществом монахов. Все (прикрепленные к монастырям) дворы вместе с их домочадцами, которые почтительно пожалованы (монастырям) дарителями, навечно предназначены служить в монастырских подворьях и заниматься поддержанием (накоплением) имущества ... называются "чанчжу" ... Отныне и впредь ни один из предметов, которые относятся к "чанчжу", начиная с иголки и кончая былинкой, включая сюда людей от младенцев и стариков, не разрешается никому (ни под каким предлогом) даже прикрываясь чьей-либо властью или авторитетом, отчуждать, а также брать (или отдавать) в залог или продавать. Если найдутся такие, кто не подчинится этому правилу, то ... будут подвергнуты суровому наказанию. Предметы, которые относятся к "чанчжу", будут возвращены в монастырь...». «Чанчжу байсинам разрешается заключать браки только в своем роду»[85].

У монастырей имелись зависимые люди со статусом рабов. Китайцы обозначали их двумя терминами: собственно рабы *(нубэй)* и «слуги» *(цзялянь)*. В их обязанности входила уборка территории монастыря. Кроме того, они исполняли обязанности истопников, садовников, сторожей и несли иные службы в помещениях. Во время сборки урожая они работали на полях и в садах[86].

Согласно китайскому документу из Дандан-Уйлика, такие рабы были в монастырях в Восточном Туркестане. В документе сообщается, что монах *Да-янь*, управляющий внешними службами монастыря *Hou-kouo*, прибыл в некую местность. Выяснилось, что «слуги» косили траву, а один из них поливал сады. Те, кто не повиновался, были «наказаны согласно правилам»[87]. Иногда рабы (и рабыни) убегали из монастырей.

Часть своих земель монастыри, например Турфанский (Дэнъайсы), сдавали в аренду[88]. Арендаторы монастырских земель в турфанских документах называются *дяньжэнь*. При этом типе арендных отношений аренда оформлялась равноправным двусторонним соглашением, и это не влекло за собой зависимости арендатора[89].

Представление о монастырском хозяйстве дает документ-прошение об освобождении от *чакэ* (общественная или государственная трудовая повинность, а также натуральные или денежные налоги), поданное турфанским монастырем Дэнъайсы. Вот его весьма красноречивый текст: «Наш вышеназванный монастырь впал в бедность. У его населения поля, которыми оно обладает, опять сократились. Рабов у монастыря немного. Монахи и послушники остались без хлеба. Уже в течение ряда лет его недостает на пропитание членов (их) семей. Добывание средств для существования полностью зависит (от количества) земли...»[90].

Значительную статью доходов монастырей составляли сборы и пожертвования, торговля предметами культа и т.д. По некоторым данным, отдельные китайские монастыри только от торговли священными атрибутами в два священных дня — полнолуние и новолуние — получали доходы, которых им хватало на два месяца[91]. Для Восточного Туркестана мы располагаем прямыми сведениями о том, что в связи со смертью близких богатые миряне делали значительные пожертвования монастырям, включающие деньги, ткани и изделия из них, различные предметы и т.д.[92]; дарили даже лошадей[93].

Монастыри были своеобразными банками, которые осуществляли и ростовщические операции. Известны для Восточного Туркестана написанные по-китайски контракты о займах, выданных монастырями Хотана каким-то знатным женщинам. Так, невеста А-Сунь (в 80-е годы VIII в.) как-то заняла в монастыре 1500 монет[94], госпожа Сюй Сы-ши — 500 монет, оставив в монастыре вещевой залог. При просрочке установленной даты возвращения, как было оговорено в письменном контракте, монастырь имел право конфисковать залог и продать его[95]. Можно предположить, что монастыри занимались и другими операциями, в частности торговлей.

В свою очередь, монастыри производили значительные траты при закупке различной провизии (в том числе — готовых изделий, например слад-

ких пирожков) и предметов, при оплате за работу слугам, особенно мастерам-ремесленникам, покупке бумаги, кисточек для письма и т.д.[96]. Большие средства уходили на поддержание добрых отношений со светской властью. Так, например, один буддийский монастырь в связи со смертью крупного военачальника в качестве дара преподнес 23 куска шелковой ткани (уплатив за их покупку 3910 монет) и также повозку с одеждой для покойника[97].

Согласно китайским источникам, монастырь в Мазар-таге (около 720 г.) расходовал около 15 тысяч монет ежемесячно или около 200 тысяч монет в год[98]. Вся хозяйственная деятельность, в частности денежные траты, тщательно фиксировались в различных реестрах, ведомостях, контрактах, расписках и т.д., многие из которых сохранились[99].

Среди монастырских хозяйственных документов на «тохарском В» есть записи о раздаче хлеба или муки для его выпечки (текст допускает оба толкования); о получении крупных сумм, покупках, расходах, перечни даров, в том числе царских[100].

Среди монахов были очень богатые люди[101], занимавшиеся финансовыми операциями, в частности ростовщичеством. Так, например, монах Цянь-ин из монастыря Хугосы (Дандан-Уйлик) в 782 г. дал в долг солдату Ма Лин-чжуану тысячу монет. В письменном договоре фиксировался ростовщический процент из расчета сто монет ежемесячно. В заклад солдат отдавал свое имущество, включая скот. В случае невыплаты это имущество должно служить компенсацией монаху-ростовщику[102]. Воистину драконовские условия! Нередко займы были натуральными. Так, согласно одному турфанскому документу, монах Фа-и давал в долг женщине Цай-цзы пшеницу[103].

Можно понять чувства китайского историка Лу Ю (1125–1210), который много позже писал о такой практике: «В настоящее время монахи в храме самовольно устроили хранилище, берут в заклад деньги и наживаются на прибыли. Называется это чжаншэнку. Вот до какого зла и низости /они/ дошли»[104].

Вся практика находилась в полном противоречии с доктринальными буддийскими установлениями. Как в индийской «Винае», так и в ее китайских переводах буддийским монахам запрещалось «принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и разводить домашних животных»[105]. Фактически все это не соблюдалось. Экономическая жизнь монастырей развивалась, несмотря на определенную специфику, в русле экономической жизни страны в целом.

Примечания

[1] Находки санскритского текста, см. например: *Hoernle A.* Miscellaneous fragments. – In: Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan. Ed. by A.F.R. Hoernle. Vol. I, pt. I-II. Oxf., 1916. См. также: *Finot L., Huber M.E.* Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins. – JA. 11 sér. T. 2, 1913; *Rosen V.* Der Vinayavibhaṅga

der Sarvâstivâdins. Sanskritfragmente mit einer Analyse der chinesischen Übersetzung. B., 1959 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, II. DAWBIO, No 27).

[2] *Härtel H.* Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch in buddhistischen Gemeindleben aus ostturkiatanischen Sanskrit-Handschriften. B., 1956 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, III. DAWBIO, N 30).

[3] См.: *Kern H.* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen Kirche. Bd. I. Lpz., 1882; Bd. II. Lpz., 1884, с. 303–332.

[4] *Bailey H.W.* The Tumshuq Karmavācanā. – BSOAS. Vol. XIII, pt. 3, L., 1950, с.649–657.

[5] Характеристику этой церемонии см.: *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1905, с. 475–476.

[6] *Bailey H.W.* The Tumshuq Karmavācanā. – BSOAS. Vol. XIII, pt. 3, L., 1950, с. 649–670.

[7] *Härtel H.* Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften. B., 1956 (Sanskrittexte aua den Turfanfunden, III, DAWBIO, N 30), с. 58–61.

[8] *I-tsing.* A Record of the Buddhistic Religion as Practised in India and Malay Archipelago (A.D. 671–695). Transl. by A. Takakusu. Oxf., 1896.

Мы располагаем относящимся к концу XX в. описанием церемонии посвящения в монастырях Шри-Ланки. Она проводилась в полнолуние месяца *Wesak* – годовщину перехода Будды в нирвану.

Внутри помещения для собрания общины, в глубине, сидит глава монастыря, по каждую сторону от него – старшие монахи, ниже – другие, всего 30 или 40 человек. Глава восседает на подушке или ковре, остальные – на циновках, покрытых белой тканью. Все они сидят, поджав ноги «по-турецки». Расположение монахов имело П-образную форму. На четвертой стороне – кандидаты в посвященные, за ними толпились буддисты-миряне.

В церемонии должны принимать участие не менее девяти имеющих посвящение монахов, а глава – иметь десятилетний монашеский стаж. До начала посвящения кандидатов подвергают строгому и тщательному экзамену: кандидат должен доказать свое знание изречений Будды, обязанностей монаха и т.д.

Сама церемония на Цейлоне (Шри-Ланка) в 1872 г., как ее описал один свидетель, начинается так. Одетый в мирское платье и с монашеским одеянием в руках, кандидат вводится его наставником, демонстрирует свое уважение главе монастыря и произносит просьбу о разрешении вступить в орден, повторяя ее трижды (троекратное повторение формул составляет содержание всей церемонии). Затем, уже стоя на коленях, он вновь повторяет ее трижды. Далее он просит разрешения носить монашеское одеяние. И после троекратного повторения просьбы он возвращает кандидату узел с платьем, повязывая ему желтую полосу, из которых состояло его платье, вокруг шеи. Затем кандидат поднимается и удаляется. Сбросив платье мирянина и облачившись в монашеское, он появляется уже в монашеском одеянии и произносит соответствующие формулы благодарности и обещания, затем просит сообщить ему «три убежища» и «десять заповедей». Наставник произносит их, повторяя каждое трижды и коленопреклоненный кандидат повторяет фразу за фразой. «Три убежища» – это вера в Будду, в Дхарму, в Сангху. «Десять заповедей» монашеской жизни – это воздержание от убийства всего живого, от воровства, от сексуальной жизни, лжи, опьяняющих напитков, еды в неположенное

время, танцев и пения, ношения украшений, использования высоких и крупных сидений, владения золотом и серебром.

Сообщив, что он освоил эти десять заповедей, кандидат встает, высказывает свое почтение наставнику. Произносит формулы, где просит простить ему прегрешения. Кандидат удаляется, но церемония затем продолжается. Он снова появляется, становится на колени и просит о поддержке и руководстве. Затем идет в нижнюю часть собрания, где ему вешают на шею чашу для сбора милостыни. Наставник берет его за руку, подводит и ставит перед главой. Один из сидящих монахов поднимается и встает рядом с кандидатом, так что он оказывается между двумя монахами. Они просят разрешения у собрания и начинают экзаменовать кандидата. Сначала он стоит между ними, затем – в нижней части собрания, потом вновь между двумя монахами. Он отвечает на вопросы. Его спрашивают, как его зовут, является ли он свободным, достиг ли двадцатилетия, получил ли разрешение родителей, не болел ли какой-либо болезнью и т.д. Один из вопросов касается того, кого он желает иметь своим наставником в монастыре. Если ответы удовлетворяют экзаменаторов, собрание делает заключение: «сангха дает посвящение такому-то и его наставником будет такой-то». На этом посвящение заканчивается и, став монахом, он занимает место в самом низу.

Эта церемония повторяется с каждым кандидатом. После того как все прошли посвящение, поднимается один из наставников и читает проповедь об обязанностях монаха, где пространно объясняются и запреты, которым он должен следовать всю жизнь. Так, например: «Любой монах, который предался сексуальной связи, прекращает быть монахом. Подобно тому как человек, у которого отсекли голову, не может жить, так и монах, вошедший в связь с женщиной, прекращает быть монахом. Это то, чего вы должны избегать на протяжении всей своей жизни». *Dickson J.F.* The Upasampadá-Kammavácá Being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons. The Pâli Text with a Translation and Notes. – JRAS. Vol. VII, pt. 1. L., 1875, c. 1–16.

9 Наиболее детально: *Härtel H.* Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften. B., 1956 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, III, DAWBIO, № 30), c. 58–92. См. также: *Kern H.* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen Kirche. Bd. II. Lpz., 1884, c. 36–44; *Mookerji J.R.K.* Ancient Indian Education (brahmanical and buddhist). Delhi, 1974 (reprint), c. 395–402; *Gothóni R.* Modes of Life of Therevāda Monks. A Case Study of Buddhist Monasteries in Sri Lanka. Helsinki, 1982 (Studia Orientalia, 52), c. 91–94.

10 *I-tsing.* A Record, c. 69. Об одежде монахов см.: *Kern H.* Der Buddismus, c. 44–47; *Mookerji J.R.K.* Ancient Indian Education, c. 429–433. Об одеянии монахов см.: *Hinüber O.* Kulturgeschichtliches aus dem Bhikṣuni-Vinaya: die samkakṣika. – ZDMG, Bd. 125, Hf. 1. Wiesbaden, 1975.

11 *I-tsing.* A Record, c. 193–194.

12 См.: Ming-seng-tschuan, 25; *Liu Mau-tsai.* Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh.v.his zum 6. Jh.n.Chr. Bd. II. Wiesbaden, 1969 (Asiatische Forschungen, Bd. 27), c. 189–190. Как обратила наше внимание М.И. Воробьева-Десятовская, этот рассказ отражает не буддийское, а даосское мировоззрение.

13 См.: *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община, с. 475–476.

14 Pi-k'iu-ni-kie-pen so-tsch'u pen-mo-sü. Tsch'u-san-tsang ki-tsi, 11, 55, 79c – *Levi S.* Le Tokharien B, langue de Koutcha. – JA. 11 ser., t. 2, P., 1913a, c. 338 и сл.; *Liu Mau-tsai.* Kutscha und seine. Beziehungen, c. 181.

15 Об обязанностях учителя и ученика – см.: *Mookerji J.R.K.* Ancient Indinn Education, с. 403–406.

16 Pi-k'iu-ni-kie-pen so-tsch'u pen-mo-sü-Tsch'u-san-tsang ki-tai, 11, 55, 79с – *Levis*, 1913, с. 338 и сл.: *Liu Mau-tsai.* Kutscha und seine. Beziehungen, с. 187.

17 См.: Ming-seng-tschuan. 25 – *Liu Mau-tsai.* Kutcha und seine. Beziehungen, с. 190.

18 См.: Pi-k'iu-ni-kie-pen so-tsch'u pen-mo-sü Tsch'u-san tsang ki-tsi, 11, 55, 79с – *Levis*, 1913, с. 338 и сл.; *Liu Mau-tsai*, Kutcha und seine, с. 187.

19 *Краузе В.* Тохарский язык. – В сб.: «Тохарские языки». М., 1959, с. 43.

20 *Чугуевский Л.И.* Китайские документы из Дуньхуана. Вып. I. Издания текстов, перевод с кит., исследования и приложения Л.И.Чугуевского. М., 1983 (Памятники письменности Востока, LVII(I), с. 159.

21 *Bailey H.W.* The Kingdom of Khotan. – Papers of Far Eastern History. 1971, № 4, с. 11.

22 *I-tsing.* A Record, с. 52 и сл.; *Schlingloff D.* Buddhistische Stotras aus ostturkestanischen Sanskrittexten. B., 1955 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, I. DAWBIO, № 22).

23 *Härtel H.* Karmavācanā., с. 93–112. Яркое описание этой церемонии в одном из цейлонских монастырей в полнолуние 2 января 1874 г. оставил Д.Ф.Диксон. Монахи попарно, на коленях, лицом к лицу, шепотом исповедовались друг другу. Затем старший (по сроку обращения) сел во главе ряда, остальные стали на колени и, поклонившись ему, произнесли формулу, в которой просили прощения за проступки в действиях, словах и мыслях. Он произнес формулу прощения, причем это относилось к сидящему напротив него следующему по рангу монаху. После этого все повторили эту формулу. Получивший прощение покинул свое место. И все продолжалось, пока не получал прощение самый младший. Затем все садились и молились. *Dickson J.F.* The Pātimokkha, Being the Buddhist Office of the Confession of Priests. The Pali text, with a translation and notes. – JRAS. Vol. VIII, pt. 1. L., 1876, с. 62–64.

24 *I-tsing.* A Record, с. 49.

25 *Lüders H.* Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans. – SPAW. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1922, № XXIV. B., 1922, с. 245–246; *Härtel H.* Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften. B., 1956 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, III, DAWBIO, № 30, с. 126).

26 *Lüders H.* Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans, с. 246–247.

27 *I-tsing*, A Record, с. 36.

28 *Lüders H.* Weitere Beitrage zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan. – SPAW. Philologisch-historische Klasse. № 1. B., 1930, с. 16.

29 *Lüders H.* Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans, с. 17. Впрочем, принцы (и аристократы) делали и другие пожертвования. Так, в четвертый день среднего весеннего месяца года Быка некий принц пожертвовал монастырям области *Sa-cu* масло для светильников. Также пожертвования делали и чиновники высокого ранга. Это следует из тибетских документов: *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan, Pt II: documents. L., 1951 (Oriental translation fund. T. XXXVII), с. 109–113.

30 *Bailey H.W.* Romantic Literature in Early Khotan. – In: "Melanges Massé". Teheran, 1963, с. 1.

31 *Dutt S.* Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture. L., 1962, с. 319–327.

[32] *Демидова М.И.* Монастырская библиотека в Китае в первом тысячелетии (По материалам дуньхуанских коллекций). – Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока, IX, б.м., 1973, с. 60.

[33] *Giles L.* Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection. – BSOAS. Vol. VII, pt. 4, L., 1935, c. 810.

[34] Там же, с. 812.

[35] Там же, с. 815–817.

[36] Там же, с. 823.

[37] Там же, с. 820.

[38] *Maspero H.* Les documents chinois de la troisième expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale. L., 1953, c. 156, № 325 – Ast. 2.053.

[39] *Emmerick R.E.* Some Khotanese Donors. – Memorial Jean de Menacse. Édité par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli. Louvain, 1974, c. 383–384.

[40] *Ogasawara S.* Documents Related to "Religious life" (unearthed in Turfan). – Monumenta Serindica. Vol. III, fasc. 2, Kyoto, 1960, c. 14–15.

[41] *Giles L.* Dated Chinese Manuscripts, c. 825–826.

[42] *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts and Documents Conceming Chinese Turkestan. Pt II: documents. L., 1951 (Orientsl translation fund. New series. T. XXXVII), c. 73–83, 334.

О Дуньхуане – *Демидова М.И.* Дуньхуанские списки тибетского периода (80-е гг. VIII в. – 40-е гг. IX в.). – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, в. VIII. б.м., 1972; *Демидова М.И.* Монастырская библиотека в Китае в первом тысячелетии.

[43] Живописцы в хотаносакском тексте называются *pīnāka* – *Kumamoto H.* Khotanese Official Documents, 1982, c. 183.

Художники в связи с монастырями упоминаются как в китайских (*Chavannes E.* Les documents chinois découvertes par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental. Oxf., 1913, c. 214), так и в тибетских (*Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts, c. 393–394) источниках.

[44] *Chavannes E.* Les documents, c. 212–214, № 970/17.

[45] *Waldschmidt E.* Bruchstücke des Bhiksuni – Prātimokṣa der Darstellung der Überlieferung des Bhikṣuni – Prātimokṣa in den verschiedenen Schulen. Hrsgb. von E. Waldschmidt. Lpz., 1926 (Kleinere Sanskrit-Texte, Hlf. III), c. 1.

[46] Там же, с. 118.

[47] Там же, с. 133–152.

[48] Там же, с. 153–184.

[49] *Лапина З.Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40–70-е годы XI в.). М., 1970, с. 169.

[50] *Si-yu-ki.* Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629) by S. Beal. Delhi, 1967 (reprint), c. XXVIII. *Fa-hsien.* A Record of the Buddhist Countries. Peking, 1957, c. 21.

[51] *Joshi L.* Studies in the Buddhistic Culture of India (during the 7th and 8th centuries A.D.). Delhi-Patna-Varanasi, 1967, c. 95, 99, 113.

[52] *Fâ-hien.* A Record of Buddhistic Kingdom Being an Account by the Chinese Monk Fâ-hien of His Travels in India and Ceylon (A.D. 399–414) in Search of the Buddhist

Books of Discipline. Transl. and annotated by J. Legge. Oxf., 1886, c. 22–23; *Si-yu-ki* Buddhist Records, c. XVIII; A Record, c. 21.

53 *Si-yu-ki.* Buddhist Records, c. XXII.

54 *Si-yu-ki.* Buddhist Records, c. XXVI–XXVII; *Fa-hsien,* A Record of Buddhist Countries, c. 19–20.

55 *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. Selected and transl. by F.W. Thomas, Pt. 1, Literary Texts. L., 1935 (Oriental Translation Fund, New Series, vol. XXXII), c. 124.

56 Там же. с. 26–27.

57 *Fa-hsien.* A Record, c. 60; ср.: *Si-yu-ki.* Buddhist Records, c. LVI–LVII.

58 *I-tsing.* A Record, c. 87. Описание «процессии статуй» в Китае (син сян) см.: *Gernet J.* Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V-e au X-e siècle. P., 1956 (Publications de l'École Francaise d'Extrême-Orient, vol. XXXIX), c. 229–230; в Дуньхуане – *Gernet F.* Les aspects, c. 196–197.

59 *Soper A.* Literary Evidence for Early Buddhist Art in China. Aacona, 1959 (Artibus Asiae. Supplementum, XIX), c. 193–195.

60 *Thomas F. W.* Tibetan Literary Texts, c. 116–117; *Emmerick R.E.* Tibetan Texts Concerning Khotan. L., 1967 (London Oriental Series, vol. 19), c. 43–45.

61 *Bailey H. W.* Mā'hyāra. – Bulletin of the Deccan College Research Institute. Vol. 20, pt. 1–4, Poona, 1960, c. 276–277.

62 *Lüders H.* Bruchstücke Buddhistischer Dramen. B., 1911. (K. Preussische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrittexte, Hft. 1), c. 1.

63 Там же, с. 11.

64 Там же, с. 12–15.

65 Там же, с. 29–34.

66 Там же, с. 16.

67 *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste. Sprache B. Hft. 1–2. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1949–1953, c. 25.

68 *Gernet J.* Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V[e] au X[e] siecle. P., 1956 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. XXXIX).

69 *Čuguevskiĭ L.I.* Touen-houang du VIII-e au X-e siècle. – in: Nouvells contributions aux études de Touen-houang. Genève, 1981, c. 39–56.

70 *Gernet J.* Les aspects, 1956, c. 8–9; *Чугуевский Л.И.* Китайские документы из Дуньхуана, с. 153–155.

71 Китайские документы из Дуньхуана, с. 228–229.

72 *Sieg E.* Geschäftliche Aufzeichnungen in Tocharisch B aus der Berliner Sammlung. – Miscellanea Academica Berlinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier 250 Jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 11/2. B., 1950, c. 213–215.

73 См. об этих лицах монастырской администрации – *I-tsing,* A Record, c. 148–149; *Dutt S.* Buddhist Monks and Monasteries of India, 1962, c. 313.

74 *Naba T.* Chinese Manuscripts from Tun-Huang Cave Temples. – Monumenta Serindica. Vol. II. Kyoto, 1959, c. 7; *Чугуевский Л.И.* Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане. –

Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, IX, б.м., 1973, с. 256.

75 В одном из тибетских документов, связанном с Восточным Туркестаном, прямо говорится о «землях, принадлежавших этому монастырю» – см.: *Thomas F.W.* Tibetan Literary Texts, VII, с. 345, 361. Для Дуньхуана существуют обширные материалы – см.: *Чугуевский Л.И.* Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане. – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VIII, б.м., 1972 с. 64.

76 *Sieg E.* Geschaftliche Aufzeichnungen in Tocharisch B aus der Berliner Sammlung, с. 212.

77 *Gernet J.* Les aspects, с. 120–121.

78 *Maspero H.* Les documents chinois, с. 367.

79 *Nishizima S.* The chün-t'ien System Viewed from Unearthed Chinese Documents in Turfan. – Monumenta Serindica. Vol. II. Kyoto, 1959, с. 35.

80 О локализации монастыря см.: *Stein A.* Serindia. Oxf., 1921, III, с. 1290.

81 *Chavannes E.* Les aspects, № 69/16; *Gernet J.* Les aspects, с. 116.

82 *Maspero H.* Les documeats chinois, с. 148, № 311; *Gernet J.* Les aspects, с. 121.

83 *Naba T.* Chinese Manuscripts, с. 7.

84 *Чугуевский Л.И.* К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане. – ПП и ПИКНВ. Вып. I. М., 1975, с. 84–86.

85 Китайские документы из Дуньхуана, с. 41.

86 *Gernet J.* Les aspects, с. 123–124. Для Восточного Туркестана известно сообщение Сон Ю (519), что царь Хотана, выстроив в одной местности ступу, назначил четыре сотни домовладений для ее обслуживания – называются разбрызгивание воды и увлажнение почвы – см.: *Yang Hsüan-chih.* A Record of Buddhist Monasteries in Loyang. Transl. by Yi-t'ung Wang. Princeton, New Jersey, 1984, с. 219.

87 *Chavannes E.* Chinese Documents from the Sites of Dandan-Uilik, Niya and Endere transl. and annoted by E. Chavannes. – *Stein M.A.* Ancient Khotan. Vol. I. Oxf., 1907, с. 532, № 16; *Gernet J.* Les aspects, с. 124.

88 Китайские документы из Дуньхуана, с. 135.

89 *Sudo Y.* Study of tien-jên Documents. The tien-jên system in the Earlier T'ang Dynasty. – Monumenta Serindica. Vol. II. Kyoto, 1959, с. 25; *Чугуевский Л.И.* Китайские документы из Дуньхуана, с. 217.

90 *Чугуевский Л.И.* Китайские документы из Дуньхуана, с. 135.

91 *Стужина Э.П.* Китайский город XI–XIII вв.: экономическая и социальная жизнь. М., 1979, с. 159.

92 *Maspero H.* Les documents chinois, с. 155–156, № 323–324.

93 *Chavannes E.* Les aspects, 1913, № 970/14.

94 *Chavannes E.* Les aspects, с. 529, № 7; *Gernet J.* Les aspects, с. 168.

95 *Chavannes E.* Les aspects, с. 527–528, № 6; *Gernet J.* Les aspects, с. 168–169. О величине ростовщического процента на монастырские займы (в Дуньхуане) см.: *Naba T.* Chinese Manuscripts, 1959; *Niida N.* Tenantry Documents of Tun-Huang Temples during T'ang and Five Dynasties from the Viewpoint of Restraint on Personal Rights. – Monumenta Serindica. Vol. II. Kyoto, 1959, с. 18–20.

96 *Chavannes E.* Les documents, 1913, с. 206–216, № 769–772.

97 Там же, № 969/19.

98 *Gernet J.* Les aspects, с. 19–20.

99 Подобно тому как это было в дуньхуанских монастырях; где одним из основных типов хозяйственных документов были приходно-расходные журналы – «почули». Велись дневниковые записи, имелись сводные ведомости, распоряжения об организации групп для изучения или переписки сутр, участия в обрядах, церемониях; различных работах; выдаче монахам продуктов, тканей и т.д. (*Чугуевский Л.И.* Материалы к характеристике, с. 62; 1983; Китайские документы из Дуньхуана, с. 156).

100 *Sieg E.* Geschichtliche Auszeichnungen, с. 214–223.

101 Не считалось необычным, что отдельные монахи владели очень крупными средствами. Так, например, известный монах-переводчик Дхармаракша (вторан половина III – начало IV в.) однажды дал в долг некоему аристократу 200 тысяч медных монет (*Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China (Vol. I). Text. Leiden, 1956 (Sinica Leidensia. Vol. XI). I, с. 68.

102 *Chavannes E.* Les aspecta, с. 526–527.

103 *Хуан Вень-би.* Тулуфань каогу цзи (Археологические заметки о Турфане). Шанхай, 1954, илл. 44, рис. 47.

104 *Стужина Э.П.* Китайский город XI–XIIIвв. Экономическая и социальная жизнь, с. 161.

105 *Переломов Л.С., Абаев Н.В.* Буддизм в Китае: исторические традиции и современность. – Проблемы Дальнего Востока. 1980, № 3; с. 130.

С.В.Волков

БУДДИЙСКИЕ МОНАСТЫРИ В КОРЕЕ IV–X вв.

Буддизм проник в Корею в конце IV в. и сразу же получил поддержку и покровительство властей. Однако, несмотря на это, ему потребовалось несколько столетий, чтобы пустить достаточно глубокие корни на корейской почве и широко распространиться среди всех слоев населения. Своего расцвета он достиг в X–XIV вв. в период Корё, а предшествующий период может быть назван ранней историей буддизма в Корее.

Важнейшей опорой буддизма в стране были монастыри, обеспечивавшие и олицетворявшие социально-политическую и экономическую силу сангхи. Мы рассмотрим и систематизируем те сведения, которые относятся к корейским монастырям IV–X вв. Следует заметить, что эти сведения, хотя в подавляющем большинстве крайне лапидарны, но, будучи систематизированы, вполне способны дать представление о предмете исследования.

Нами была предпринята попытка собрать все упоминания о конкретных монастырях, встречающиеся в источниках (летописи «Самгук саги», «Самгук юса», эпиграфика и другие данные). Всего выявлено 436 упоминаний о 211 монастырях (их названия известны), кроме девяти, построенных в Пхеньяне в 393 г., которые не включены в таблицы, но отражены в итоговом графике.

Сведения, собранные о монастырях, даны в нескольких таблицах, материалами для которых является количество монастырей, основанных или впервые упоминаемых в каждые полстолетия. Дело в том, что сообщения о монастырях, хотя в большинстве своем и не датированы конкретным годом, но почти всегда могут быть отнесены к тому или иному полстолетию, так как часть теста, где упоминается монастырь, обычно относится ко времени правления того или иного вана, жизни какого-то известного монаха и т.п.

В табл.1 указано число упоминаний, приходящихся на монастыри, основанные (или впервые упоминаемые) в каждые полстолетия. Как нетрудно заметить, большинство упоминается лишь однажды; дважды-трижды – 10-15% монастырей и только более 10% – по 4 и более раз. Три важнейших монастыря упоминаются свыше 10 раз каждый: это Хыннюнса (12), Мандокса (13) и самый знаменитый монастырь – Хванненса (48).

Таблица 1

	Время основания монастырей											
Число упоминаний	IV–V вв.	VI 1 п.	VI 2 п.	VII 1 п.	VII 2 п.	VIII 1 п.	VIII 2 п.	IX 1 п.	IX 2 п.	X 1п.	?	Всего
Всего монастырей	5	5	12	40	49	10	21	14	24	16	15	211
I раз	4	2	8	24	32	7	12	10	18	16	15	148
2 "-"	1	–	–	6	6	2	1	2	4	–	–	22
3 "-"	–	1	1	3	4	–	4	1	1	–	–	15
4-5 "-"	–	–	1	4	3	1	4	–	1	–	–	14
6-10 "-"	–	1	1	3	3	–	–	1	–	–	–	9
более 10"-"	–	1	1	–	1	–	–	–	–	–	–	3

К сожалению, для того чтобы вполне определенно ответить на вопрос, кем же основывались монастыри в Корее, достаточных сведений нет. Менее чем для половины из них первое упоминание связано с основанием и строительством (см. табл. 3), и к тому же не везде, где сообщается об основании или строительстве монастыря, есть сведения и о его основателе. Тем не менее кое-какие сведения на этот счет имеются, и они собраны в табл. 2. Представляется, что 68 монастырей, по которым данные об основателях имеются, это не так уж мало, учитывая вообше скромное количество информации о буддизме, относяшейся в IV–X вв.

Таблица 2

	Время основания монастырей											
Основатели	IV–V вв.	VI 1п.	VI 2п.	VII 1п.	VII 2п.	VIII 1п.	VIII 2п.	IX 1п.	IX 2п.	X 1п.	?	Всего
Всего монастырей	5	5	12	40	49	10	21	14	24	16	15	211
ван	3	1	3	3	9	1	4	–	2	–	–	26
монахи	1	–	–	11	9	1	3	2	2	–	2	31
прочие лица	–	1	–	–	4	1	2	1	–	–	2	11
сведений не имеется	1	3	9	26	27	7	12	11	20	16	11	143

Из таблицы видно, что до второй половины VII в. монастыри основывались ванами, в конце VII – начале VIII в. примерно в равной мере ими и монахами, а затем – несколько чаще монахами. Это вполне закономерно: до VII в., когда буддизм только набирал силу, его успехи во многом зависели от поддержки властей, а после укрепления его позиций он перестал в ней нуждаться и мог обходиться собственными силами.

Интересно, что почти не встречается упоминаний об основании монастыря простолюдинами. Есть только три случая, когда основание монастыря связывается с именами рядовых людей (не чиновников). Остальные 8 «прочих лиц» из 11 – это жена вана, аристократы и чиновники. В известной мере такое положение может объясняться характером источников, однако несомненно и то, что в Корее в то время буддизм был недостаточно развит, чтобы охватить массы простого народа и вызвать инициативу «снизу». (В Китае во времена расцвета буддизма картина была иной: в Северном Вэй, например, 839 храмов сооружено аристократами и 30 тысяч – простолюдинами; на юге во время правления Чэнь чиновничество учредило 68 храмов, а простой народ – 1147[1]).

В табл. 3 представлены данные о поводе первого упоминания каждого из монастырей, в табл. 4 отражено количество монастырей, упоминавшихся по каждому из перечисленных там поводов, а в табл. 5 – общее число таких упоминаний.

Таблица 3

Повод для первого упоминания	Время основания монастырей										
	IV–V вв.	VI 1п.	VI 2п.	VII 1п.	VII 2п.	VIII 1п.	VIII 2п.	IX 1п.	IX 2п.	X 1п.	?	Всего
Всего монастырей	5	5	12	40	49	10	21	14	24	16	15	211
Основание и строительство	4	4	7	17	28	5	22	6	4	2	4	93
Географический ориентир	–	1	1	1	2	–	2	–	1	–	4	12
Деятельность монахов	–	–	2	19	7	1	3	3	3	6	4	48
Действия вана	–	–	2	1	2	–	2	–	1	–	–	8
Предметы культа	1	–	–	1	4	3	2	4	15	5	1	36
Прочие поводы	–	–	–	1	6	1	–	1	–	3	2	14

Первое упоминание о монастыре чаще всего (около половины случаев) связано с основанием или различными этапами строительства монастыря.

Вторая по численности группа (около четверти случаев) связана с жизнью и деятельностью монахов, несколько реже – с имеющимися или изготовленными для монастыря статуями и другими предметами культа. Действия вана, различные «чудеса», географические ориентиры и т.д. представлены при первом упоминании монастыря слабо.

Характерно, что большинство монастырей, первое упоминание о которых связано со статуями и предметами культа, это те, которые основаны в более позднее время – после VII в., так как именно в этот период нового подъема буддизма изготовление предметов культа резко увеличилось.

Таблица 4

Поводы для упоминания	Время основания монастырей											
	IV–V вв.	1п. VI	2п. VI	1п. VII	2п. VII	1п. VIII	2п. VIII	1п. IX	2п. IX	1п. X	?	Всего
Всего монастырей	5	5	12	40	49	10	21	14	24	16	15	211
Основание и строительство	4	4	7	17	28	5	12	6	4	2	4	93
Деятельность монахов	2	–	6	25	13	1	8	7	4	6	4	76
Действия вана	2	–	5	1	6	1	2	–	2	–	–	19
Предметы культа	1	2	1	5	9	4	8	5	17	5	1	58
Географический ориентир	2	–	3	6	6	1	2	–	1	–	4	25
«Чудеса»	–	–	1	2	7	–	–	1	–	–	–	11
Ремонт, пожар и т.п.	2	–	1	1	1	I	2	–	–	–	–	8
Прочие поводы	1	2	1	5	6	–	2	–	–	3	2	22

Количество монастырей, упомянутых в связи с основанием и строительством, совпадает в обеих таблицах, так как этот повод, естественно, всегда первый. Существенно большее число монастырей названо в связи с деятельностью монахов и предметами культа (по сравнению с числом монастырей, впервые упоминаемых по этим поводам).

Итак, если взять общее число упоминаний, то на первом месте по-прежнему окажутся мотивы, связанные с основанием и различными стадиями строительства монастырей, на втором – деятельность монахов и на третьем – предметы культа.

На каждый монастырь в среднем приходится примерно по два упоминания, и в большинстве случаев – для тех, которые появились в VII–VIII вв., это соотношение соответствует среднему. Однако бросается в глаза, что.

для монастырей более раннего времени оно существенно выше: на монастыри, основанные в VI в., приходится по 5–6 упоминаний на каждый. В то же время на монастыри начала IX в. приходится меньше чем по два упоминания на каждый, а на появившиеся во второй половине IX в. – примерно по 1,5, а в начале X в. – только по одному.

Таблица 5

Поводы для упоминания	Время упоминания монастырей											
	IV–V вв.	VI 1п.	VI 2п.	VII 1п.	VII 2п.	VIII 1п.	VIII 2п.	IX 1п.	IX 2п.	X 1п.	?	Всего
Всего монастырей	5	5	12	40	49	10	21	14	24	16	15	211
Число упоминаний	6	26	70	82	106	15	42	25	33	16	15	436
Основание и строительство	4	7	10	27	35	7	14	6	5	2	4	121
Деятельность монахов	–	2	15	28	14	1	8	9	4	6	4	91
Действия вана	–	4	8	1	9	1	2	–	2	–	–	27
Предметы культа	1	1	6	6	14	4	10	9	21	5	1	78
Географический ориентир	–	5	9	8	10	1	3	–	1	–	4	41
«Чудеса»	–	–	2	3	13	–	–	1	–	–	–	19
Ремонт, пожар и т.п.	–	5	10	2	4	1	2	–	–	–	–	24
Другие поводы	1	2	10	7	7	–	3	–	–	3	2	35

Дело здесь не только в длительности существования монастырей, но и в том, что основные из них, ставшие ведущими центрами буддизма, такие, как Ёнхынса, Хыннюнса, Ванхынса, Хваннёнса, Мирыкса и др. (естественно, на них приходится наибольшее число упоминаний), возникли в VI в. во времена быстрого распространения буддизма.

Общее число монастырей в Корее постоянно росло. Хотя до начала VIII в. это происходило ускоренными темпами (так что число монастырей, появлявшихся в каждое полстолетие, было больше числа появившихся за предыдущее), а с начала VIII в. они резко снизились, общее число монастырей продолжало увеличиваться. Этот рост показан на графике.

Вместе с ростом числа монастырей увеличивалось и количество монахов. Хотя данных об общей численности монахов в Корее нет, однако есть

основания полагать, что во времена наибольшего подъема буддизма она была довольно значительной. В «Самгук юса» говорится, что в середине VII в. «из 10 семей 8 или 9 желали, чтобы их дети стали монахами, и число их (монахов) ежегодно увеличивалось»[2]. Конечно, «Самгук юса» – памятник апологетический, но и противник буддизма Ким Бусик (автор «Самгук саги») тоже сетовал на слишком большое число монахов[3].

О числе монахов в каждом из корейских монастырей можно судить лишь приблизительно, ибо есть только одно достоверное свидетельство такого рода (в 872 г. в монастыре Тзанса жило 40 монахов[4]). Монастыри могли иметь самые разные размеры (на Цейлоне [Ланке] в V в., например, некоторые крупнейшие монастыри насчитывали до пяти тысяч монахов), однако в Китае вряд ли было много монастырей, в которых число монахов превышало тысячу: даже в самое благоприятное для буддизма время среднее число монахов на один монастырь колебалось от 12 до 68[5]. Поэтому не приходится сомневаться, что в Корее, где буддизм был в общем менее развит, чем в Китае (в период расцвета буддизма)... в царствах Северное Ци и Северное Вэй в 574–577 гг. насчитывалось 3–4 млн. монахов[6].

Большинство монахов были простолюдинами. Для крестьян принятие монашества было привлекательно тем, что они оказывались вне непосредственной юрисдикции государства, освобождались от налогов, военной и трудовой повинности. Не исключено, что в монахи шли также различные темные элементы, желавшие скрыть свое прошлое. Для представителей аристократии и чиновничества в принципе отсутствовали стимулы к принятию монашества, хотя отдельные выходцы из аристократических семей тоже становились монахами.

Именно эти люди, ставшие монахами не из корыстных или каких-либо экономических побуждений, а в результате интереса к самому учению буддизма, закономерно образовывали интеллектуальную верхушку сангхи; из их среды вышло большинство знаменитых буддийских проповедников.

В биографиях наиболее известных корейских монахов, помещенных в «Самгук юса», можно найти сведения об их происхождении, хотя, к сожалению, они даются не систематически. Оказывается, например, дед и прадед Вонхё были чиновниками; Чаджан принадлежал к аристократии «чинголь», а его отец имел третий ранг; Симджи – сын вана Хондока; Хесук в молодости был хвараном (следовательно, тоже принадлежал к аристократии); мы знаем имена и родовые фамилии Вонгвана, Ыйсана, Чинпхё, что также позволяет с большой долей вероятности отнести их к аристократии или чиновничеству. Лишь о Хегоне сказано, что его мать была служанкой в аристократическом доме (та же картина вырисовывается, если обратиться к биографиям китайских монахов: среди тех, чье происхождение известно, большинство – выходцы из аристократических семей[7]).

В источниках содержится несколько сообщений относительно принятия монашества – либо группой лиц, либо отдельными аристократами. Первое сообщение такого рода датируется 385 г., когда после создания первого монастыря в Пэкче на горе Хансан там поселились девять новообращенных монахов из местных. В «Самгук юса» говорится о принятии монашества в 551 г. аристократом Кочхильбу, потомком силлаского вана Намуля[8]. В 600 г.,

когда пэкческим ваном Му был основан монастырь Ванхынса, туда поселили 30 новообращенных монахов[9]. Известно о принятии монашества в начале VIII в. вдовой Ким Юсина – выдающегося силлакского полководца[10]; в монахи ушел и сын последнего силлаского вана Кёнсуна Маый[11]. Как и в Китае, в Корее принимавшие монашество аристократы иногда отдавали под монастыри свои дома.

В Корее надо было получить разрешение властей на принятие монашества (такое условие существовало практически во всех странах, испытавших влияние китайской политической культуры), так как государство не желало сокращать число налогоплательщиков и военнообязанных.

С начала VIII в., когда правители пытались ограничить число монахов, такие разрешения стали, по-видимому, даваться по случаю каких-либо бедствий, болезни вана и т.п., или же, напротив, по праздникам. Так, дарование разрешения на массовое принятие монашества стояло в одном ряду с такими акциями, как амнистия и молебны, и, как правило, сопутствовало им.

Первое подобное сообщение относится еще к 637 г. В третьем месяце того года заболела ван (это была женщина – ван Сондок) и, когда не принесли облегчения ни лечение, ни молитвы, в монастыре Хванпёнса было устроено собрание буддийских священников с молебнами о ниспослании милосердия вану, и более ста человек приняли монашество[12]. В четвертом месяце 746 г. (очевидно, по случаю какого-то праздника) была проведена амнистия, устраивались пиры, и 150 человек приняли монашество[13]. Совершенно очевидно, что все три события имели одну и ту же причину, так как перечисляются подряд.

В 830 г. снова встречается сообщение, что «ван нездоров, поэтому приказал устроить молебны, а 150 человек получили разрешение вступить в монахи»[14]. Нечто подобное имело место в 888 г., когда по случаю болезни вана были пересмотрены дела о заключенных в тюрьмы, и все они, за исключением смертников, амнистированы, а 60 человекам дозволено стать монахами (после этих мер наступило, если верить летописи, облегчение в ходе болезни)[15].

Такие разрешения, исходившие от вана, имели место и в случаях индивидуального обращения в монашество (пример тому имеется в жизнеописании Чаджана[16]). В период ослабления государства (с конца VIII в.) никакой эффективный контроль над увеличением числа монахов не мог, естественно, существовать, и оно происходило стихийно, с чем государство бессильно было бороться.

Буддийские монастыри стали местом сосредоточения большого количества произведений искусства, представлявших немалую ценность (причем не только с художественной точки зрения). Монастырям дарили статуи, колокола и другие предметы культа, на изготовление которых иногда тратились большие средства. Например, чтобы заново позолотить статую Будды в монастыре Рёнмёса в 764 г., были затрачены средства, исчисляемые в 23 тысячи семьсот сок риса[17].

Однако главным достоянием монастыря оставалась, конечно, земля. В Корее, как и в других странах, где был распространен буддизм, мона-

стыри могли обладать практически любой собственностью: землей, садами, скотом, мельницами, маслодавилками и т.п. О монастырской экономике известно, к сожалению, немного, но те сведения, которые до нас дошли, все же позволяют в общих чертах представить ее характер.

Имущество, которым обладал человек, вступивший в сангху, переходило в коллективную собственность монастыря, но оно составляло лишь ничтожную часть монастырской собственности. Дело в том, что большинство монахов – выходцы из крестьян, чье имущество было незначительным и не выражалось в земле, поскольку в Корее при государственной собственности на землю крестьяне ни в какой мере не обладали земельной собственностью, а являлись держателями государственных наделов, каковые в случае принятия монашества должны были сдаваться государству (если в семье не имелось других совершеннолетних мужчин, которые имели бы право на надел).

Основу земельной собственности монастырей составляли пожалования: сначала со стороны вана, а впоследствии, с появлением и увеличением частных земель у отдельных аристократов – и с их стороны. Пожертвования делались не только землей, но и деньгами, а также другими видами имущества. Источники (и в первую очередь «Самгук юса») дают ряд примеров таких пожертвований. Известно, например, что в 632 г. Исогун пожертвовал земли монастырю Ёнмиса[18]. В 693 г. ван Хёсо на втором году своего правления подарил монастырю Пэкрюльса три тысячи пхиль шелка, десять тысяч кён полей и другое имущество[19]; в 705 г. ван Сондок распорядился ежегодно отпускать монастырю Чинёвон по сто сок зерна и один сок масла, а также даровал пятнадцать кёль леса и восемь кёль других земель[20]. В четвертом месяце 745 г. ваном Кёндоком монастырю Минчанса были пожертвованы земли, имущество и деньги[21]. Этот ван пожаловал также видному буддисту Чинпхё 77 тысяч сок зерна, пятьсот тан шелка и 50 нян золота, который распределил их по нескольким монастырям[22].

Ван Хегон на пятнадцатом году своего правления (779 г.) даровал 30 кёль полей монастырю Чусоса[23]; после смерти вана Сосона в 800 г. его жена пожертвовала свои драгоценности, чтобы изготовить изображение Амитабхи в одном из монастырей[24]. За 40 лет (с 771 г. по 810 г.) монастырям передано в общей сложности 15 тысяч 595 сок зерна; в том числе только в 802 г. (третий год правления Эджана) они получили 2 тысячи 713 сок[25].

В 867 г. ван Кёнмун даровал известному буддийскому деятелю Чиджыну много земли и ноби (зависимых людей). Известно также о предоставлении ваном Хонганом 500 кёль полей монастырю Понамса в 879 г.[26]

Пожертвования со стороны правителя и частных лиц формировали основную часть монастырской собственности и в Китае, и в Японии. Монастырские земли в Корее освобождались от налогообложения, что было подтверждено в 759 г. ваном Кёндоком[27]. Это служило дополнительным стимулом для дарителя. Пожалования храмам часто имели фиктивный характер. Владельцы земли (видимо, сохраняя за собой часть дохода) передавали ее монастырю, также пользовавшемуся частью дохода, а налога в результате этого государство не получало ни от кого. Государство, естественно,

не могло безучастно относиться к ущемлению своих интересов и (пока было достаточно сильно) пыталось пресечь подобные явления.

В результате появился указ вана Мунму 664 г. о запрещении пожертвований всех видов собственности буддийским монастырям со стороны частных лиц. Подобные указы, ограничивающие землевладение монастырей, принимались и в Японии[28], а в Китае аналогичные тенденции со стороны государства вылились в полную конфискацию буддийских земель в 845 г.[29].

Земли, принадлежавшие монастырям, обрабатывались зависимыми от монастыря людьми. Кроме ноби работниками могли быть и члены зависимых (неполноправных) общин на землях, переданных ваном монастырю[30]. И те и другие принадлежали к сословию чхонинов – «подлых», т.е. имели наиболее низкий социальный статус.

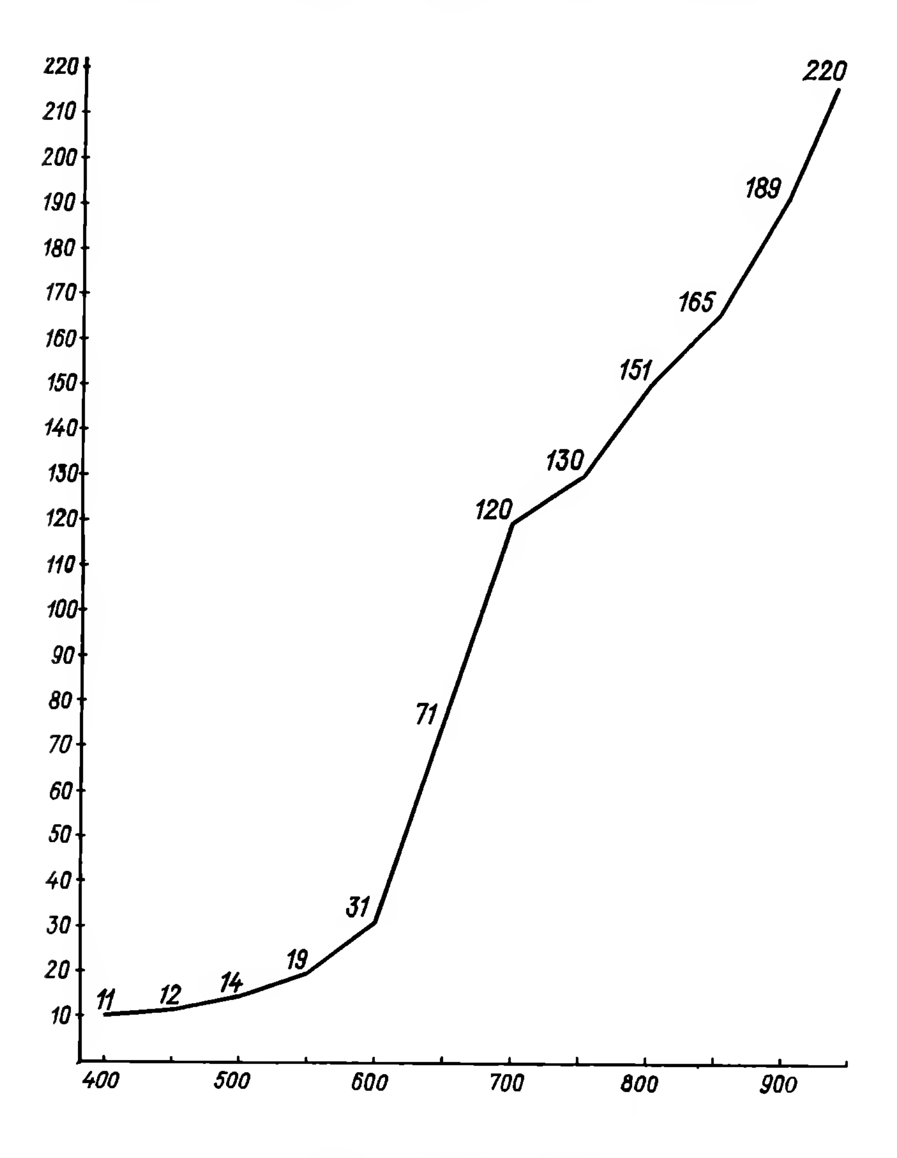
Ряды монастырских ноби пополнялись различными путями. Первое время после принятия буддизма в Силла, когда он пользовался особым вниманием вана и обладал всей прелестью новизны, в виде формы выражения почтения вана к буддизму, встречались факты направления им своих родственников в монастырские слуги. То же делали и некоторые аристократы. В ноби обращались и семьи преступников (в частности, знатного происхождения, даже находившихся в родстве с ваном).

«Самгук юса» сообщает, что, когда ван Попхын на склоне лет отказался от короны и надел одежду монаха, он стал настоятелем монастыря Хиннюнса, а его монастырскими слугами стали некоторые его родственники. Позднее, при ване Тхэджон-Мурёле (654–661), премьер-министр Ким Яндо, преданный буддист, сделал монастырскими слугами двух своих дочерей, Хвапо и Ёнпо. В это же время целая семья предателя Мокчхока также была обращена в монастырских слуг. Все потомки семей оставались слугами монастыря Хиннюнса, и по традиции слуг этого храма до сих пор (во времена Ирёна, автора «Самгук юса», т.е. в XII в.) называли «ванскими детьми»[31]. Конечно, здесь речь идет об особом, своего рода «придворном» монастыре. Вообще такая практика вряд ли была распространена, и монастырские ноби в массе своей имели такое же происхождение, как и обычные – частные и казенные ноби, ведь они попадали в монастыри тем же путем, как и всякое другое имущество – дарились ваном и частными лицами.

К сожалению, для периода IV–X вв. отсутствуют документы, позволяющие с достаточной полнотой представить себе характер монастырского хозяйства. Видимо, единственным свидетельством такого рода является реестр собственности монастыря Тзанса (он находился на территории современной провинции Чолла), относящийся к 872 г. В надписи указывается число монахов, ноби и имущества, которым располагал монастырь.

Постоянно проживающих в монастыре монахов насчитывалось 40 человек. Запасы имеющегося на складе зерна оценивались в две тысячи 939 сок четыре ква, два сын и пять хап; масла для жертвоприношений, обычно получаемого в собственность от государства, в тот момент не имелось. Суходольных, заливаемых и колодезных полей во владении монастыря име-

лось 494 кёль и 39 пу, земель, занятых под строения (в том числе, очевидно, и территория самого монастыря), – три кёль, земель подчиненного монастыря (неизвестно, на каких условиях используемых) – четыре кёль и 72 пу, лесов – 143 кёль, соляных полей – 43 кёль. Наконец, в монастыре имелось 23 ноби, в том числе 10 мужского и 13 женского пола[32].



Количество монастырей (V–X вв.)

Тзанса был довольно крупным монастырем. На каждого монаха там приходилось более чем по 12,3 кёль полей и по 73 сок зерна из постоянных запасов. Сведения о земельных владениях Тзанса весьма важны еще и тем, что позволяют судить о значимости и реальной ценности пожертвований монастырям со стороны правителей, о которых ранее говорилось. Например, пожалование в 30 кёль (ваном Хегоном монастырю Чусоса) представляется достаточно весомым, а такие дарения, как 500 кёль (ваном Хегоном монастырю Понамса в 879 г.), увеличивали, видимо, монастырскую собственность сразу вдвое.

Что касается ноби, то примерно равное число среди них лиц мужского и женского пола наводит на мысль: это в значительной мере были супружеские пары. Ноби было вдвое меньше монахов, это соотношение выглядит как 1:1,5, тогда как в Китае в то же время оно было 1:2,6. Конечно, нельзя делать выводы о серьезных различиях в соотношении между числом монахов и монастырских слуг в Корее и Китае, поскольку это единственный пример для Кореи, но в принципе в том не было бы ничего неправдоподобного. Ведь IX в. для буддистов Кореи – время существенного ослабления контроля над ними со стороны государства, когда монастыри имели возможность быстро обогащаться, а для китайских буддистов, напротив, – время сильнейших репрессий против них. Во всяком случае, Тзанса, видимо, был не только крупным, но и достаточно богатым монастырем.

Главное богатство монастырей составляли пахотные земли, и основной сферой экономической деятельности сангхи было выращивание зерновых культур, хотя монахи занимались также разведением чая, а возможно, и других культур. Логично предположить, что в некоторых монастырях производили ткани, а также другие предметы бытового назначения силами ремесленников-ноби.

Монастырские хозяйства напоминали хозяйства крупных собственников из числа светских аристократов в рамках государственной собственности на землю. Отдельным аристократам–родственникам ванов иногда жаловались земли в частное владение. Так, монастыри в экономическом отношении играли такую же роль, что и светские землевладельцы, внося свою лепту в постепенный развал централизованного государства. Хотя прямой зависимости между увеличением числа монастырей и прогрессирующей внутриполитической нестабильностью нет, все же симптоматично, что два эти процесса идут параллельно по возрастающей. По мере ослабления государства буддийское землевладение расширялось и, расширяясь, само служило еще большему упадку силлаского государства и его принципов земельной системы.

Впоследствии, когда в период Корё (X–XIV вв.) централизованное государство в Корее возродилось вновь, причем с еще более сильной центральной властью, буддизм (именно в то время он достиг расцвета и пользовался полным расположением властей) был полностью огосударствлен. Монастыри теперь получали земли не в качестве добровольных пожертвований, а на том же основании, что и любое другое государственное учреждение. Монахи, таким образом, превратились в государственных служащих, находясь на полном государственном обеспечении. Такая тенденция разви-

тия отношений между сангхой и государством, впрочем, довольно распространена (в Бирме, например, эти отношения прошли такой же путь, хотя и в более позднее время[33]).

В Корее буддийские монастыри IV–X вв. являлись важнейшим компонентом буддийского присутствия. Именно на них основывалось влияние сангхи, они же были и главным обьектом политики правительства в отношении буддизма.

Примечания

1 *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1982, с. 182.

2 Самгук юса (Забытые дела Трех государств). Пхеньян, 1958, с. 459.

3 *Ким Бусик.* Самгук саги (Исторические записи Трех государств). М., 1959, с. 294.

4 *Пак Сихён.* Чосон тходжи чедоса. (История аграрного строя в Корее). Т. I, Пхеньян, 1960, с. 136.

5 *Ch'en Kenneth K.S.* Buddhiam in China. A Historical Survey. Princeton, 1964, c. 136, 155, 158, 227, 232.

6 Там же, с. 204.

7 Там же, с. 248.

8 Самгук юса, с. 351.

9 Там же, с. 311.

10 *Ким Бусик.* Самгук саги, с. 212.

11 *Кайто-но буккё.* Накадзари Ихао хэн («Буддизм в Корее». Под ред. Накадзари Ихао). Т. 1973, с. 182.

12 Самгук саги. Т. 1, Пхеньян, 1959, с. 109.

13 *Ким Бусик.* Самгук саги, с. 227.

14 Самгук саги. Т. 1, с. 291.

15 Там же, с. 321.

16 Самгук юса, с. 456.

17 Там же, с. 339.

18 *Пак Сихён.* Чосон тходжи чедоса, с. 57.

19 Самгук юса, с. 353.

20 Там же, с. 405.

21 Там же, с. 354.

22 Там же, с. 478.

23 Кайто-но буккё, с. 59.

24 Самгук юса, с. 419.

25 *Пак Сихён.* Чосон тходжи чедоса, с. 135.

26 Кайто-но буккё, с. 317.

27 Хангук мунхва са тэге. Т. VI. Чонгё, чхорхакса (История корейской культуры. Т. VI. История религии и философии). Сеул, 1970, с. 217.

[28] *Мещеряков А.Н.* Социально-политическая борьба в Японии VI–VIII вв. и отношения между буддизмом и синтоизмом. Канд. дис. М., 1979, с. 72.

[29] *Ch'en Kenneth K.S.* Buddhism in China, c. 209.

[30] История Кореи. Т. 1. М., 1974, с. 66.

[31] Самгук юса, с. 308.

[32] *Пак Сихён.* Чосон тходжи чедоса, с. 136.

[33] *Можейко И.В.* Буддийская сангха и государство в Бирме. Автореф. докт. дис. М., 1980, с. 4.

Е.В. Завадская

ОБЛИК БУДДИЙСКОЙ КНИГИ В ЯПОНИИ (VI–XII вв.)

Японскую книгу отличает неповторимое своеобразие, она являет собой сложный, но исключительно цельный эстетический феномен[1]. Претерпевая исторические изменения за полторы тысячи лет развития, японская книга неизменно сохраняла свою художественную целостность и уникальность. Ее отличие от европейской сразу же бросается в глаза. В японской книге создается особое художественное пространство. Своеобразна и ее структура в целом. Огромную роль в составлении книжного искусства в Японии сыграл буддизм. Книжный облик буддийских текстов – и рукописный, и ксилографированный – представляет собой совершенное творение японских мастеров искусства.

Обложка и характер брошюровки, форма и формат, каллиграфическое (или шрифтовое) многообразие, характер размещения текста на странице, фактура и цвет бумаги, различные способы ее декоративной обработки, типографские и авторские печати и колофоны, иллюстрации, которые создавались выдающимися мастерами книжной графики, наконец, различные способы переписывания или печатания определяют комплекс выразительных средств японской книги, как и всякой другой. Уникальность японской книги, ее неповторимое своеобразие таится в том, каковы эти названные элементы ее структуры сами по себе и как они соотносятся между собой.

Появившись в VI в. н.э., японская книга развивалась в русле общей художественной традиции. Она вобрала в себя все своеобразие японского философско-эстетического сознания.

Сообразно с той огромной формообразующей ролью мировоззренческих принципов, которую обстоятельно проанализировала Т.П. Григорьева, традиционная японская модель мира обнаруживает себя в осознании природы книги, предопределяет ее структуру[2]. «Малая вселенная книги» предстает как микромир, соотнесенный с макроструктурой всей японской культуры.

Субстрат японской книги складывается из нескольких культурных пластов. Один из них составляет древнейшая японская религия Синто (Путь богов), затем китайские учения: древняя натурфилософия, в первую очередь текст «Книги Перемен» (Ицзин), даосизм и конфуцианство. Особенно значительную роль в структуре феномена японской книги сыграл буддизм, различные школы этого учения. Художественный образ буддийской книги во многом был предопределен ее социальной функцией, т.е. кем и с какой целью она создавалась.

В истории японской книги VI–XII вв. можно выделить два основных этапа. Асука (552–645), Нара (645–794) – первый этап; ранний период Хэйан (794–894) и поздний период Хэйан (894–1185) – второй.

В это время книга служила аристократии *(кугэ)*, в ней господствовала рукописная форма книги-свитка, печатались ксилографически лишь буддийские тексты.

Знаком книжного периода Нара можно, пожалуй, считать исторические хроники «Кодзики» и «Нихонсёки», поэтическую антологию «Манъёсю»; в Хэйан – классическую прозу *(моногатари)*, поэзию *танка* из антологии «Кокинсю», буддийские священные писания *(сутры)*.

Искусство книги теснейшим образом связано с развитием других форм японского искусства. На первом этапе облик книги складывался в соответствии с художественными нормами буддийской архитектуры и живописи периода Нара, в период Хэйан ее художественное решение в известной степени определялось живописью на свитках национальной школы *ямато-э*. Строгость и торжественность отличают книгу времени Нара, утонченная красота и изысканность – рукописную и печатную книгу периода Хэйан. Спокойная ясность мироощущения, отраженного в культуре периода Нара, сменяется чувством «печального очарования вещей» *(моно-но аварэ)* в эпоху Хэйан.

Книга, как известно, представляет собой единство слова и вещи, она наделяет слово плотью, создает особую пространственно-временную среду его пребывания. Философия слова и эстетика вещи, составляющие значительную область духовной культуры Японии, сформулировали структуру и образ книги.

Японское слово *бунгаку* («литература») содержит иероглиф *бун*, означающий «узорочье», «орнамент», ибо текст изначально нес в себе не только содержание, но и изобразительную красоту письменного знака. Таким «узором» или «письменами» покрыты и небо, и земля. Чтение «текста» бытия считалось важнейшим из искусств, а литература обретала сакральный смысл, так как слово было причастно к небесным явлениям. «Литературный труд в средние века подчинялся строгому ритуалу, он был особой формой молитвы»[3], – отмечает Д.Буланин. «Природа и слово могут перекрещиваться до бесконечности, как бы образуя для умеющего читать единый текст»[4], – писал М.Фуко, определяя тот тип соотношения вещи и слова, который был присущ традиционной японской культуре. Согласно японской эстетике, слово обладает той же, что и событие или вещь, реальностью существования[5].

Культ письменного текста, благоговение перед письменным знаком было присуще японской культуре с древности. Книга, сама ее предметность, ее книжная «плоть» воспринималась как святыня, хранилище и воплощение трансцендентных сил.

Набожное отношение буддистов к переписыванию, а позднее и к печатанию сутр, запечатленного слова Будды, обусловлено преклонением не только перед священным текстом, но и перед самими священными письменами, перед книгой-вещью. Переписывание и печатание буддийских текстов выполнялось с благоговейным усердием, ибо осознавалось не только как путь личного очищения от грехов и спасения, но и как осуществление священной миссии. Ведь книга – это охранная грамота для всей страны и да-

же для всего мира. Прекрасная книга рассматривалась как грозное оружие против врагов. В лихую годину, при стихийных бедствиях и при угрозах нашествия иноземных завоевателей тиражи книг резко возрастали, их украшали с еще большим тщанием.

Наряду с писцом-каллиграфом и художником–резчиком иероглифов или иллюстраций возникает в храмовом буддийском ритуале фигура чтеца. Не только создание книги, но и ее чтение становится наряду с молитвой знаком глубокой веры и благочестия.

Изучение книги в Японии началось еще в XIII в., а собрание рукописей и ксилографов еще ранее, в период Хэйан. За многие столетия японскими учеными было написано огромное количество самых разных по характеру работ, в которых доминировал текстологический анализ или техническая характеристика памятника (сорт бумаги, способ печати, каллиграфический стиль и т.п.). Особую научную ценность в современном смысле представляют следующие исследования японских авторов: «История книгопечатания в Японии» Кимия Ясико[6], «История книговедения в Японии» Кавасэ Кадзума[7], «История японской книги» Сёдзи Сэнсуя[8].

В Европе интерес к японской графике пробуждается с середины XIX в. Однако японской книге до сих пор посвящено всего несколько работ, причем и в этих немногочисленных исследованиях внимание обращается лишь на иллюстрированную книгу, точнее, на иллюстрации к художественной литературе. Наиболее значительны среди них труды Л. Браун[9] и Д. Чиббета[10]. Первый был опубликован еще в начале 20-х годов и почти полвека почитался важнейшим по этому вопросу. Но, пожалуй, теперь, особенно после выхода фундаментального исследования Д. Чиббета, он является уже страницей из истории науки. Книга английского языковеда Д. Чиббета глубиной и обстоятельностью исследования качественно отличается от всего написанного ранее. В ней дан огромный фактический материал по истории печатной книги в Японии: о старых печатнях, об основных художественных школах книжной графики.

В отечественном японоведении японской книге посвящены работы В.С. Гривнина[11], В.Н. Горегляда[12] и Б.Г. Вороновой[13]. У первых двух ученых интерес сосредоточен на литературной стороне книги и на технике ее производства, а у Б.Г. Вороновой – на искусствоведческом анализе.

Основу для изучения средневековой японской книги составляют рукописные ксилографы, сосредоточеннные в собраниях музеев и библиотек, в частности, коллекциях США, Англии, Франции и Германии. В начале XX в. крупнейшими собраниями были коллекции А. Барбуто, Т. Дюре и Ц. Гилло в Париже. В 30–40 годах центр собирательства переместился в Америку: коллекция японской иллюстрированной книги в библиотеке при Институте изящных искусств в Чикаго и частная коллекция В. Леду в Нью-Йорке и по сей день самые репрезентативные. В Японии богатейшим собранием старых книг является коллекция при Художественной галерее Тэнри (Токио). Многие памятники книжного искусства средних веков хранятся также в различных монастырях Японии.

Крупнейшим собранием старых японских книг – рукописных, старопечатных и ксилографированных – обладают ЛО ИВАН в Ленинграде[14], биб-

лиотека Восточного факультета ЛГУ, Гравюрный кабинет ГМИИ им. Пушкина в Москве, Государственная библиотека им. Ленина и книжный фонд ГМИНВ в Москве также располагают экземплярами старой японской книги.

Художественный образ традиционной японской буддийской книги в большой степени определяется выразительностью цвета и фактуры бумаги; колористическим богатством оттенков цвета туши и чистотой тона красок, многообразием каллиграфических стилей в письме, своеобразием брошюровки и т.п., иными словами, материалы, из которых делается книга, и техника ее создания являются издревле в Японии осознанными элементами художественной структуры книги.

Особую эстетическую ценность видели мастера японской книги в красоте бумаги, ее белизне или, напротив, в различных оттенках цвета, ее фактуре. При этом важно отметить, что достоинства бумаги оценивались не отвлеченно, а сообразно с тем, какая замышлялась книга, т.е. ценность того или иного сорта бумаги видели в ее соответствии художественному замыслу книги в целом.

В Японии широко использовалась в книжном деле привозная китайская, корейская бумага разных сортов, но уже на рубеже VI–VII вв. японцы сами стали производить бумагу и очень скоро довели это производство до степени высокого искусства.

В технике украшения бумаги многое заимствовано из приемов декорирования лакированных изделий. Важно отметить, что, как и в прикладном искусстве, окраска бумаги, порой многоцветная, и нанесение на нее различных изображений и стилизованных орнаментальных мотивов были связаны не только с художественными задачами, но и с древнейшей традицией благожелательной символики. На бумажный лист накладывали тонкий слой клеющего вещества, а затем поверх него – золотой или серебряный порошок. Так возникали на бумаге узоры – клубы облаков или купы позолоченных осенью деревьев. Иногда бумагу украшали кусочками золотой и серебряной фольги или обрабатывали перламутром. Клей высыхал и фон обретал живую теплоту, пульсировал и переливался, создавая впечатление бесконечного мерцающего пространства. По высохшей бумаге тонкой кистью писали текст черной тушью различных оттенков.

Бумага, на которой делались оттиски, плотная, эластичная, желтоватого тона, сильно впитывающая влагу, получившая именно за свой бледно-желтый цвет название *ториноко* (букв. «птенец», «цыпленок»). Иногда используют и белую, блестящую, плохо впитывающую влагу бумагу сорта *мицумата*, а также немного шершавую, неэластичную и пористую бумагу сорта *кодзо*.

На обложки чаще всего шла бумага желтоватого тона *сиэн*, один из сортов прекрасной бумаги *ториноко*, и цветная розовая.

Техника производства бумаги была весьма изощренной и окутана тайной. В Японии издавна производство бумаги считалось делом узкоспециальным, и его секреты тщательно оберегались. Смешивали особые пасты и помещали в фарфоровые сосуды, где они хранились в течение пяти лет. Бума-

га, приготовленная из этих паст, была чрезвычайно гибкой и не трескалась, когда ее скручивали в свиток.

Японский читатель, вернее, созерцатель книги, обладал тонким вкусом, воспитанным глубокой традицией, он умел различать сорта бумаги и наслаждаться всем многообразием художественных возможностей ее особых свойств. На первое место как элемент художественной структуры книги в разные эпохи выступали то фактура, то цвет бумаги.

Цветовое решение книжного ансамбля в рукописной и печатной книге в основном предопределялось красотой и тонкостью соотношений и оттенков черного, коричневого или синего цветов туши. Глубина тона, ровность покрытия поверхности линий или, напротив, письмо сухой серебристо-серой тушью с пробелами в стиле «летающий белый» – вот амплитуда выразительных возможностей туши.

Текст писали и воспроизводили в печати тушью, которую изготовляли следующим образом: сажу разводили в клеевом растворе, проваривали с добавлением ароматических составов, заливали в специальные формочки и высушивали. Перед тем как приступить к письму, тушь растирали на ровной площадке тушечницы и разводили водой из ее углубления, называемого «пруд на тушечнице». Тушечница вытачивалась из камня или делалась из глины и обжигалась. Очень высоко ценилась в Японии китайская тушь.

Кроме китайской использовалась еше и японская тушь двух сортов: *сэйбоку* и *тябоку*. Сэйбоку – буквально «черно-голубая». Ее готовили из сосновой сажи. У нее голубоватый оттенок. Тябоку имеет коричневатый оттенок и в переводе значит «черно-коричневая». Ее получали из сажи тутового дерева и масляной копоти.

Важнейшим структурообразующим элементом японской, в частности буддийской, книги является каллиграфия. Книга в Японии существовала в китайской иероглифике, писалась смешанными знаками китайской и японской письменности и знаками только японского письма. В Японии огромный пласт книжной культуры образован литературой, написанной по-китайски. Блистательное искусство классчиеской китайской каллиграфии было впитано японской художественной традицией. Японскими мастерами книжного искусства нормы китайской каллиграфии восприняты творчески. В структуре книги каллиграфия определяет во многом не только художественную выразительность текстовой страницы, но и иллюстраций – каллиграфическая надпись присутствует практически в каждом графическом листе. Кроме того, книгу украшают печати автора, издателя или владельца книги, также представляющие собой образцы каллиграфического письма. Каллиграфия в значительной мере предопределяет и художественную ценность книги в целом.

Особенности каллиграфического стиля в японской книге, его истоки и пути становления требуют подробного комментария. Японские рукописные, старопечатные и ксилографированные книги, созданные в китайской иероглифике, вобрали в себя все богатство классической китайской каллиграфии.

В арсенал японских каллиграфов-художников, иначе говоря мастеров «шрифта», вошли основные четыре стиля китайской каллиграфии: *лишу (рэ-*

сё) /официальный стиль/, ***кайшу (кайсё)*** /регулярное письмо/, ***синшу (гёсё)*** /рабочее, обычное письмо/ и ***цаошу (сосё)*** /скоропись/. Кроме того, в художественном ансамбле книги большое место занимает стилизованное письмо ***чжуань (сётэн)***, идущее от надписей на древней бронзе, которое каллиграфы применяют в печатях. Упрощенность и архаизация очертаний иероглифов, написанных по нормам чжуань, привносят в облик книги ощущение старины, причастности к древним текстам.

В эстетической теории каллиграфии выделяются четыре свойства иероглифа: кость, мякоть, мускулы, кровь. Иероглиф, в котором выявлена кость и мускулы, но мало мякоти, называют «мускулистым»; иероглиф, в котором много мясистости и слабый костяк, называют «поросенком». «Кость» и «мускулы» иероглифа составляли его линейную структуру, тогда как «мясо» и «кровь» воплощали его фактуру. В иероглифе ценились не только тонкий, строгий штрих, но и широкий мазок и пятно.

Структура иероглифа и принципы построения иероглифического текста имеют много важных аналогий с биологическим строением организма. Отношение отдельных иероглифических знаков к целому тексту японские теоретики каллиграфии уподобляют соотношению клеток в живом организме. По мнению А.Уэлли, иероглифическая письменность находится в большей близости к природе, чем алфавитная, поскольку в иероглифе еще угадывается прообраз пиктограммы.

В IX в. в Японии сложились два вида слоговой азбуки: *хирагана* и ***катакана***, породившие собственно японское искусство каллиграфии. Знаки хираганы, выросшие из скорописи, имели по нескольку вариантов написания. Художественная проза обычно писалась графемами хираганы. Она представляла собой китайские иероглифы в скорописном написании; катакана играла роль адаптации китайских текстов к японской фонетике и размещалась рядом с основным текстом, только мельче, в сокращениях, похожих на китайский каллиграфический стиль *кайсё (кайшу)*. Катакана составлялась из частей иероглифов. В XII в. было широко распространено и смешанное письмо, сочетающее принципы хираганы и катаканы.

Именно об этом времени А.Уэлли писал, что «культ каллиграфии» является «настоящей религией Хэйан» [15].

В арсенале японских каллиграфов имелось несколько совершенно различных стилей каллиграфии. Буддийские и конфуцианские трактаты писали разными стилями уставного письма; гадательные тексты, придворные документы – скорописью; стихи – стилизованным, так называемым тростниковым письмом; дневники, эссе – полускорописью, переходящей в скоропись.

Правила графической стилистики диктовали не только строгое соответствие стиля письма жанру сочинения, но и законы расположения знаков на поверхности листа, правила употребления иероглифики и слогового письма, приличествующие мужчинам и женщинам, мирянам или монахам. Всякое изменение системы письма по сравнению с образцом, если оно не объяснялось требованиями моды, свидетельствовало либо о новой интерпретации памятника, либо о желании кописта изменить его адресат, ограничить или расширить круг читателей.

Бинарная структура, основанная на принципе *инь-ян* — тьмы и света, женского и мужского начал, в период Хэйан проявила себя открыто: как «мужская» — по преимуществу печатная литература на китайском языке и «женская» — рукописная японоязычная литература, т.е. первый этап в развитии собственно японской книги проходил, условно говоря, под знаком женского начала *инь*, или под знаком тени и таинственности.

Обычно японские переписчики снабжали текст скопированного памятника колофоном. При этом сохраняли и все колофоны образца: надпись, в которой указывались место и время переписки, ее исполнитель, инициатор копирования, название памятника. Этот обычай перенесли и в книгопечатание.

Строго было выверено размещение текста на странице, соотношение разных его частей по значимости и характеру. Существенно отметить, что китайская каллиграфия не знает искусства буквицы. Абзац и фраза не начинается с прописного знака. Первый иероглиф не отличается ничем от последующих. Более того, деление на фразы, знаки препинания — запятые, точки, вопросительный и восклицательный знаки, кавычки, двоеточия и тире — в старых книгах отсутствовали. Разметка текста точками хотя и существовала практически всегда, но применялась редко. И до сих пор в Японии старые тексты нередко печатаются без точек и разбивки на фразы. Что касается вопросительного и восклицательного знаков, то они обозначались иероглифами. Абзац выражен пространственной паузой в конце предыдущего отрывка текста.

Благодаря названным свойствам расположения текста на странице он обладает особой художественной выразительностью. Текст словно свисает с четкой горизонтали верхней его границы, завершаясь свободным «флаговым» набором в нижней своей части.

В разного типа книгах текст на странице располагается неодинаково. Свобода размещения знаков может достигать такой степени, что иногда требуется несколько раз поворачивать книгу, чтобы прочитать текст, выхватывая при этом иероглифы или знаки каны из разных частей страницы.

Комментарии к тексту писались более мелким почерком на верхних полях рукописи, более широких, чем нижние, либо на текстовой полосе — справа от комментируемого слова или же непосредственно под ним.

Исправления, выделение отдельных мест и разметка для чтения чаще всего производилась киноварью. Из-за тонкой бумаги счищать написанное было невозможно, поэтому каллиграф, чтобы исправить неверный знак, наклеивал на него полоску бумаги и на нее наносил верный.

Сброшюрованная в тетрадь рукопись или ксилограф пагинировалась по сгибам листов, и, чтобы рассмотреть пагинацию, двойной лист расправляли изнутри. Пагинация могла быть сплошной, либо по главам, когда нумеровались предисловие, каждая глава и послесловие, или же сдвинутой — в этом случае один лист обозначался двумя цифрами или же два-три соседних листа — одной цифрой, а порой она отсутствовала совсем.

Название сочинения писали на полоске цветной бумаги, приклеенной к верхней обложке, в левом верхнем углу повторялось в начале текста и перед каждым разделом (*маки*). Часто, хоть и не всегда, его помещали также на сгибе в верхней части каждого листа, как правило в сокращенном виде.

Число строк на странице и знаков в строке обычно было одинаковым во всей книге.

Существенный элемент художественной структуры японской книги составляли многообразные и многочисленные печати, которые ставили и художник, и гравер, и печатник. Кроме того, книгу дополняли печати владельцев, экслибрисы хранителя. Чаще всего на печати были имя и дата создания книги.

Рукописная и старопечатная книга соотносятся в японской культуре особым образом, они образуют тесное органичное единство благодаря тому, что японская печатная книга представляет собой ксилограф, а не наборный текст. Ксилографическая книга могла репродуцировать рукописный оригинал с такой степенью точности, что порой они трудно различимы. Это придавало японской печатной книге черты естественной и свободной формы автографа.

В технике печатания книги-ксилографа Япония поначалу следовала китайскому опыту, но постепенно были выработаны и свои приемы. Посредством ксилографии стремились прежде всего точно передать рукописный образец, а не просто размножить текст. Старая буддийская вера в то, что перепиской священных текстов достигается долголетие, исцеление от болезней и даже спасение души, была привнесена в книгопечатание. Оно также считалось священным.

Японская книжная графика относится к типу продольной обрезной гравюры. В создании гравюры принимали участие три человека: художник, делавший первоначальный рисунок, или каллиграф, считавшиеся авторами произведения, гравер-резчик и печатник. Японские мастера книжного дела нередко в подражание великим образцам сунской ксилографии указывали не только имена каллиграфов, переписавших текст для печатания, и художников-иллюстраторов, но и мастеров, резавших доску. Имена их обычно проставлялись в середине доски, а так как с одной доски печатается не страница, а разворот листа, то оказывались на линии сгиба листа. Кроме имен художников и резчиков указывалось место и время издания, количество знаков на отдельных досках и во всем сочинении. Число строк в японских книгах, в которых соблюдались традиции сунской книги, было от четырех до двадцати, а число иероглифов в строке варьировалось от восьми до 30. Обычно художник, чье имя впоследствии ставилось на гравюре, был лишь создателем рукописного образца-рисунка, образца-текста, он не занимался ни резьбой, ни печатью. Это кардинально отличает ее от современной авторской гравюры, которую выполняет один человек.

Мастера использовали доски продольного распила из сакуры (дикой вишни) или груши, придавая огромное значение выразительности рисунка волокон.

Подготовка бумаги для печати — сложный и индивидуальный процесс. Одни мастера сильно увлажняют ее, другие наносят слой клея или желатина, третьи — добавляют кроме растительного клея еще и рисовый крахмал. Иногда поверхность доски для печати покрывается предварительно крахмальным клейстером, чтобы тушь не расплывалась, а ложилась ровно.

Печатник широкой, плоской кистью накладывает на доску тушь, смешанную с рисовой пастой, и затем печатает вручную, прижимая к доске сильно впитывающий влагу лист бумаги, проглаживает ее барэном — специальным инструментом. Барэн — изобретение японцев, он имеет форму плоского круга диаметром 10—12 см. Основу этого диска составляет спиралевидно закрученный жгут из растительных волокон, сплетенных в виде круга и пропитанных соком персимона. Эту плоскую дискообразную форму закрепляют в круглую рамку, а сверху покрывают футляром из высушенного бамбукового листа, который связывают с внешней стороной диска в виде руски. Между основой и футляром прокладывают несколько слоев мягкой бумаги. Внешнюю сторону бамбуковой оболочки покрывают лаком. Лак и сок персимона делают барэн водонепроницаемым. Печатание с помощью барэна позволяет мастеру усилить или ослабить тон краски, делать нюансировку, получать любые градации одного тона. Японские мастера считают, что они «рисуют барэном». Нередко в Японии устраивались выставки барэнов как произведений прикладного искусства.

Текст и иллюстрация печатаются только на одной стороне листа. Поля очень узкие, текст на каждой странице нередко окружен рамкой в виде двух тонких линий. В середине листа оставляется место для сгиба. Иногда в верхней части страницы встречается штемпель с изображением листка, часто трилистника клевера белого цвета на черном. Отпечатанный таким образом лист затем сгибается по вертикали пополам и составляет обычную двойную страницу японской книги с текстом на двух внешних сторонах листа.

Художественная ценность книги во многом определяется и ее брошюровкой. Способы брошюровки и принципы оформления книги-свитка складывались постепенно в результате долгой эволюции.

Книги-свитки — рукописные и ксилографированные — оформлялись очень тщательно. Свиток с текстом наклеивался на другой более широкий и более длинный, сделанный из бумаги или шелка, который служил своего рода обложкой, предохранявшей его от порчи. Один край свитка наклеивался на стержень, на который он наворачивался и завязывался шнурком, прикрепленным к конечному обрезу свитка. Отдельные свитки составляли либо одно сочинение целиком, либо часть большого текста. На оболочку свитка наклеивались этикетки разного цвета с названием сочинения. Форма книги-свитка существовала долго, но в период позднего средневековья эта форма стала использоваться в основном при создании книжных раритетов. Уже в IX—X вв. появилась в Японии и новая форма: книга-гармоника *(тё)* — она заимствована из Китая. В период Сун эта форма книги получила название «вихревые страницы» *(сюаньфэнъе)*, которое было воспринято и японскими книжниками. Тип книги-гармоники удерживался в среде последователей буддизма и даосизма до начала XX в.

Из блистательного опыта сунской ксилографии японские мастера заимствовали еще одну форму — так называемую книгу-бабочку *(худэ чжуаи)*, которую отличал особый способ брошюровки. Отпечатанные с досок листы сгибались пополам, образуя таким образом две страницы. Отдельные стра-

ницы соединялись на месте сгиба с помощью клея, а не сшивались нитками по внешним срезам страниц, как это делалось позже. Перегиб листа был обращен при такой брошюровке в сторону корешка. Однако при брошюровке «бабочкой» листы с оттиском чередовались с пустыми, что было и неудобно, и не очень красиво. Поэтому способ брошюровки был изменен: прикреплять стали лист к корешку со стороны обреза, а перегиб становился внешним краем. Печатная сторона листа таким образом оказывалась лицевой, а внутренняя, пустая, сторона оставалась скрытой от читателя. Этот способ получил название «брошюровка мешком» *(фукуро-тодзи)*.

Книжной единицей для Японии является *кан (маки)* — буквально «свиток», «рулон», она заимствована из китайской книжной культуры. Сброшюрованные японские книги также делятся на *маки*, которые соответствуют первоначальному делению сочинений на свитки. О.П. Петрова и В.Н. Горегляд в своем описании японских рукописных книг и ксилографов из собрания ЛО ИВАН переводят слово «маки» как «книга» — для ксилографов, а в применении к рукописным — «тетрадь». Авторы подчеркивают, что «маки» не может быть отождествлено с понятием «книга», если имеется в виду часть произведения, так как последняя никогда не выступает как переплетная единица[16].

Переплетная единица и как отдельная книга, и как том из многотомного издания обозначается в японском книжном деле как *сацу* (том). Если маки сшит в одну обложку, его называют сацу, но он может включать в себя несколько маки. Важно отметить, что маки объединяются в сацу издателями довольно произвольно и одно и то же сочинение может иметь в разных изданиях не одинаковое количество томов-сацу, но число маки остается всегда неизменным.

Создание футляров-коробок, или ларцов *(кёбако)*, для свитков и футляров-папок для сброшюрованных книг — специальная область прикладного искусства. Здесь же проявляется и особоя эстетика восприятия книги, требующая подготовки к общению с ее содержательной частью, поэтому мастерами книги предусматривается ряд предваряющих чтение действий: расстегивание застежек, створок папки или коробки, извлечение из нее текста. На свитке же еще требуется развязать шнур, затем развернуть свиток. К тому же разворачивается свиток постепенно, значительную его часть представляет орнаментированная ткань или плотная бумага (на которую наклеен основной свиток из бумаги). Это своеобразный переплет свитка.

Рубрикация в японской книге разработана чрезвычайно подробно — заголовки, подзаголовки находятся в строгом соответствии внутри отработанной веками графической книжной системы. Шмуцтитулов практически нет, название главы дается шапкой и отделено от текста достаточным пространством. Японские мастера книги, часто используя «немую» рубрикацию, отводят роль рубрикатора паузам-пробелам. Оглавление — существенная часть японской книги, оно по типу художественного решения связано с указателями.

Колонцифры ставятся на сгибе листа. При этом существенно отметить, что они представляют собой иероглифы и тем самым не выпадают из общего графического облика книги.

Своеобразие японской книги ярко сказывается и в том, как располагаются в ней дополнительные тексты. Предисловие, примечания, приложения, послесловие, библиография предстают как специальная область японской книги и в этом ее отличие от европейской также выступает очень явственно. Здесь и особые композиционные решения, и многообразие графических средств.

Огромная художественная роль в структуре японской книги отводится предисловию. Обычно оно дается в блистательной каллиграфии. Примечания располагаются или на верхнем поле или внутри блока текста.

Справочно-вспомогательные тексты являют собой один из существенных компонентов художественной организации книги. Они помещались и в начале ее, и в конце. Красива и заключительная страница в японской книге, содержащая выходные данные, – многообразие шрифтов печати, свободное их расположение, цветовое и фактурное решение делают ее подобной музыкальной коде.

Внутритекстовые выделения и акцентировки делались в японской книге по-разному. Они достигались, например, увеличением размера письменного знака или вертикальной линией, которая проводилась справа от выделяемого знака (или нескольких знаков), подобно отчеркивающей линейке в европейской книге. Использовались также шрифтовые и нешрифтовые выделения. В рукописи ставятся точки-кружочки там же, где линейка в печатных изданиях.

Острое чувство функциональности книги, понимание ее как вещи, удобной для чтения и рассматривания, высокая требовательность к визуальной ясности текста и иллюстраций и, наконец, глубокое понимание особого характера художественного пространства соотношения высоты, ширины и толщины отличают японских мастеров художественного конструирования и оформления книги.

С первых шагов своего развития японская буддийская книга теснейшим образом связана с историческими изменениями в японской культуре в целом. В период Асука (552–645) характер книги предопределен заимствованием из Китая иероглифической письменности, влиянием конфуцианства на японскую государственность и сильнее всего – сначала распространением и вскоре господством буддизма. В период Нара (645–794) рукописная книга-свиток как произведение искусства выходит на уровень самых высоких художественных достижений буддийской архитектуры, живописи и скульптуры этого времени. Буддийские сутры переписываются и иллюстрируются в центрах основных школ буддизма.

В конце периода Нара в Японии появляется ксилографический способ печатания. Ранний период Хэйан (794–894) – важный этап в истории книги, он ознаменован появлением японской письменности (*катакана* и *хирагана*), что создало основу для расцвета книжного искусства в последующие столетия. Поздний период Хэйан (894–1185) – одна из вершин японского ис-

кусства книги. Рождение национальной прозы и поэзии, сложение школ эзотерического буддизма способствовали этому. Это время создания всемирно известных шедевров книг-свитков, иллюстрирующих национальную прозу, буддийские сутры и синтоистские легенды, широкого распространения книгопечатания буддийских текстов на китайском языке. Таковы основные вехи развития японской книги в течение VI–XII столетий.

Творческое осознание опыта китайской и корейской книжной культуры начинается в Японии лишь в VII в. Оно предопределялось тем, что буддийские тексты, поступавшие с континента в течение уже двух столетий, стали объектом комментирования, т.е. собственного японского осознания, а не только благоговейного поклонения, как это было раньше. Так, Сётоку-тайси – правителю государства и крупнейшему пропагандисту буддизма – приписывается трактат «Пояснение к трем сутрам» (начало VII в.), который считается первым японским сочинением на китайском языке. Но это сочинение не сохранилось. Поэтому ученые считают более реальной датой рождения письменной литературы в Японии 712 г. – год появления «Кодзики» («Записок о делах древности»).

На рубеже V–VI вв. буддизм, активно проникавший с континента, вскоре начинает играть роль государственной религии в Японии[17]. Он проникает в Японию в форме учения махаяны, в форме нескольких школ: школы Санрон и Дзёдзицу (вторая основана монахом Экканом, прибывшим из Кореи в 625 г.); школа Хоссо (основана Досё по возвращении из Кореи в 653 г.); школа Куса (ее основал вернувшийся из Китая проповедник Тицу); школы Кэгон и Рицу (основаны в 739 и 754 гг. китайскими проповедниками).

Исповедуя основные формы махаянского буддизма о достижении нирваны, об иллюзорности бытия феноменального мира, они различаются тем, какой путь достижения природы Будды, познания абсолюта считают наиболее действенным. Именно в этом вопросе проявляется отношение этих школ к слову вообще, и к книге в частности. Один путь к Будде состоит в совершенствовании «слушателя», в его движении к святости через личные подвиги одоления «Я» (школа Санрон и Хоссо).

Основным каноническим текстом в школе Дзёдзицу является «Книга достижения истины» («Дзёдзицурон», санкр. «Сатьясиддхишастра»), которая содержит в себе много идей мистического толка. Мистицизм, присущий древнему японскому синтоизму, естественно соединялся с этой иноземной школой.

Название школы Санрон означает веру, основанную на учении, изложенном в трех книгах: «Учение о средине» («Тюрон», санскр. «Мадхьямакашастра»), «Стокнижие» («Хякурон», санскр. «Саташастра») и «Трактат о двенадцати вратах» («Дзюнимон», санскр. «Двадасаникайя»). Основным постулатом этой школы была вера в то, что истинный «срединный» путь к Будде достигается подлинным, совершенным созерцанием, при котором снимается дуализм бытия и небытия.

В школе Хоссо основным было учение о природе дхармы (букв. – «носитель своего признака»). Эта школа – одна из самых влиятельных, и опиралась она на широкий круг буддийских текстов.

Школа Куса полагалась на «Словарь метафизики» (санскр. «Абхидхармакошашастра»). Последователи этой секты считали, что цель истинного буддиста – сознательное отрешение от жизни, прекращение бренного существования и растворение в лучах сияния Будды.

Школа Рицу (санскр. «Винайя») ставит акцент на учении земного Будды, Гаутамы, на этической стороне буддийского учения.

Школа Кэгон опирается на тексты «Кэгонкё» (санскр. «Аватамсакасутра») и «Хоккэкё» (санскр. «Саддхармапундарикасутра»). В ней постулируется равенство всех перед светом Будды, путь к этому абсолютному свету лежит через созерцание. В этом тексте мир предстает в образе огромной сети, в которой сверкают драгоценные камни и хрусталь. Каждая драгоценность отражает все и отражается во всем. Этот образ воплощает буддийский постулат об ассоциативной, внепричинной связи между вещами, которая подобна эху.

С этого времени в Японии начинает работать поразительный механизм органичного освоения чужой культуры, которая в преображенном облике выступает как своя в процессе естественного рождения национальной японской культуры в русле сложившейся национальной традиции.

Один из известных деятелей буддизма Кобо Дайси (774–835) доказывал, что синтоизм и буддизм тесно связаны между собой, что лучезарная богиня Аматэрасу – это и есть воплощение Будды.

При всей значимости синтоизма и конфуцианства в японской культуре периода Нара они не играли определяющей роли. Ко второй половине VIII в., т.е. ко времени, от которого дошли до нас памятники рукописной и печатной книги, буддизм приобрел всеобъемлющее значение в культурной жизни страны. Так, в 741 г. правителем государства было приказано построить в каждой провинции буддийский храм. К этому времени были созданы прекрасные храмовые ансамбли в Нара, в одном из которых – в храме Хорюдзи – до наших дней сохранились древнейшие образцы ксилографии, в том числе и печатного текста.

Первой достаточно достоверной датой в истории японской печатной книги является 770 г. В «Нихонги» («Анналах истории») сообщается, что в апреле–мае 770 г. высоким императорским повелением было приказано изготовить миллион маленьких пагод высотой 13,5 см, для того чтобы вложить в каждую из них печатные буддийские заклинания *(дхарани)* и пожаловать их храмам. Эта работа длилась в течение шести лет и выполняли ее 157 человек[18]. Эти дхарани являются самыми древними в мире памятниками ксилографического искусства.

Печатание буддийских заклинаний приравнено буддистами к великим религиозным деяниям: строительству храмов и созданию скульптурных изображений будд. Дхарани – это отдельные полоски бумаги желтоватого тона шириной 54 мм, а длиной – в зависимости от принадлежности к одному из четырех видов *(канидэн, дзинсин, сёрин, рокудо)* – от 22 до 57 см, на которых с деревянных досок был отпечатан китайский иероглифический текст по пять знаков в столбце, около ста знаков на каждом листе. (Японские исследователи высказывали разные суждения о технике печати дхарани (речь шла и о медных досках, и даже о подвижном шрифте, но большинство счи-

тают, что они отпечатаны ксилографическим способом.) Заложенные в одну пагоду, дхарани не сброшюрованы, поэтому в строгом смысле слова они не составляют книги, хотя по содержанию они связаны между собой как «заклинания», взятые из одного текста — из «Вималанирбхаса сутры». Уместно напомнить, что тексты сутр нередко в изданиях, даже современных, представляют несброшюрованные отдельные страницы, заключенные не в переплет, а в своеобразную папку, представляющую собой две доски, чуть больше по размеру, чем страница текста, с завязками.

Вопрос о том, является ли книгопечатание в Японии заимствованным или самостоятельным явлением, до настоящего времени решается по-разному.

Одни ученые считают, что книгопечатание в Японии развивалось из производства набивных тканей, другие утверждают, что ксилография пришла в Японию из Китая. Хотя древнейший памятник ксилографии *(дхарани)* обнаружен в Японии, а не в Китае, уровень китайской ксилографии настолько выше, что, очевидно, именно она является древнейшей. В истории мировой культуры первая дошедшая до нас печатная книга, причем к тому же иллюстрированная, относится к IX в. (868 г.). Это книга-свиток из буддийского храма «Тысяча будд» близ Дуньхуана (Китай) — знаменитая «Алмазная сутра». Технический и художественный уровень этого памятника столь высок, что предполагает достаточно долгий предшествующий этап становления и развития ксилографии.

Забегая вперед, заметим, что следующие два столетия (IX–X вв.) в истории японской и китайской печатной книги проходят по-разному: Китай быстро наращивает технику книгопечатания, распространяет его влияние на разные области культуры, Япония же словно забыла об этом изобретении и в основном продолжает жить рукописной книгой.

Буддизм и печатное слово были так тесно связаны в сознании людей, что печатание других текстов казалось кощунством. «И все же вполне вероятно, — замечает Д. Кин, — что отдавать предпочтение неудобным и дорогостоящим рукописям японцев заставляли соображения эстетического порядка, каллиграфия и иллюстрации могли рассматриваться как неотъемлемая часть литературного произведения, так что обычное печатное издание казалось несовершенным, подобно театральному спектаклю без музыки»[19].

Возможно, потребность в книгах была еще настолько мала, что ее могли удовлетворить рукописи. Может быть, в это время печатная культура еще осознавалась как чужеземная. Наконец, вероятно, что рукопись казалась японцам более совершенным художественным организмом, чем ксилограф, и обладала преимуществами и святостью первоисточника. И хотя в XI в. в Японии возобновляется книгопечатание, ни одно сочинение японского автора в Японии не напечатано до конца XVI в.

Буддийская литература проникала в страну преимущественно в форме рукописных свитков, которые нередко содержали иллюстрации. На материке в этот период имела широкое распространение форма книжного повествования в картинках, наглядно излагавших содержание буддийских сутр. Переписка буддийских текстов считалась важнейшим знаком

преданности учению. «Сутра Золотого блеска» (*«Конкомёкё»*) почиталась в эпоху Нара как приносящая спокойствие и порядок в государстве. Специальным императорским эдиктом предписывалось иметь эту сутру каждому из провинциальных храмов, поэтому появилось большое число специальных мастерских по переписке буддийских текстов, иногда свитки при переписке дополнялись новыми иллюстрациями. Ранние образцы рукописных книг-свитков с иллюстрациями представляют собой сплошной текст, идущий по нижней, большей, части свитка, а верхняя, более узкая, часть отдавалась иллюстрации.

Классическим образцом такого типа книги-свитка с иллюстрациями, признанным шедевром книжного искусства эпохи Нара является рукописный свиток «Иллюстрированная Сутра о прошлом и настоящем» («Э-Ингакё»), который представляет собой прекрасную копию свитка VII в.[20].

Текст памятника написан плотной черной тушью по нормам китайской классической каллиграфии стиля *синшу*, который отличает четкость и тонкость. Вертикальные строки равны по ширине пустотам между ними, что создает равномерный строгий ритм строения текста. Благодаря этому письмо кажется прочной опорой для расположенной над ним красочной иллюстрации. Текст и изображения не обрамлены, не отделены линией друг от друга, а слиты в единую композицию, охватывающую целый свиток. Незатейливые сценки, такие, как, например, встреча знатных дам у павильона, поэтично расположенного на берегу потока, в окружении нескольких деревьев, написаны прозрачными красками, цвета на них чистые, линии динамичные и тонкие. Все это делает иллюстрацию гораздо менее массивной и значительной, чем текст, она лишь скромно комментирует сутру — воплощенное слово Будды.

Соотношение текста и изображения восходит к традициям буддийского искусства. Высокое искусство стенных росписей в буддийских храмах Нара и известного пещерного комплекса «Тысяча будд» в Дуньхуане на северо-западе Китая стали школой для мастеров книги.

С начала раннего периода Хэйан, в IX в., культура Японии сильно меняется: уходит монументальная строгость нарского искусства, художники стремятся преодолеть прямое воздействие культуры Индии и Китая, обретают свое видение, свой художественный язык.

Стремление к национальному самосознанию выражается прежде всего в живописи *ямато-э* (японской живописи, которая начинает противопоставлять себя классическому китайскому искусству — *кара-э*)[21].

На основе национальной прозы в рамках школы ямато-э формируется рукописная книга-свиток с иллюстрацией (*эмаки-моно*).

Философско-эстетическую основу книжного дела позднего периода Хэйан продолжает составлять буддизм, однако иного, чем в предыдущие столетия, эзотерического характера. Господствующими становятся две школы: Тэндай (основана в 804 г.), в которой особым почитанием пользовалась «Сутра Лотоса», и Сингон, основанная священником Кукаем, опирающаяся на тексты «Амида сутры» и «Сутры Сердца Мудрости». В последней главное значение придавалось истинному слову Будды. Человеческая речь и письмо осознаются как реализация космического тела Будды.

Школа Сингон, естественно, особенно тесно связана со словом, с книгой, ибо считает себя единственной следующей истинному слову *(сингон)* Будды. Крупнейший теоретик и проповедник этой школы священник Кукай утверждал мистическое единство тела, слова и духа. Мистическое единство постигается лишь в сиянии света Будды. Путь этот имеет три ступени, включает три обряда: *химмицу* – почитание Будды символическими движениями пальцев рук *(мудра)*; *гомицу* – повторение заклинаний *(дхарани)*; *имицу* – сосредоточенное созерцание. Слово – его правдивость и искренность – одна из восьми ступеней буддийского пути спасения. Центр школы Сингон располагался в храме на горе Коя и стал основным в деятельности печатни Коя-бан.

В школе Тэндай много близкого Кэгон; главными текстами в ней наряду с «Хоккэкё» (Сутра Лотоса) становится «Дайсидёрон» (санскр. «Махапраджняпарамитасутра»), «Нэханкё» (санскр. «Махапаринирванасутра»). Согласно учению этой школы, обладать истинной природой Будды могут не только люди, но и животные, растения, горы и реки.

В школе Дзёдо, которая возникла в Японии позднее, в XII в., утверждается «Великая простота», путь к спасению – лишь повторы обращения к Амиде.

Постулируемое буддизмом изначальное единство мира и человека, воплощенное в абсолютной природе (теле) Будды, разлитое во всем мире, естественно предполагало существование в каждой вещи, в каждом явлении потаенной, скрытой «души», «сердца» *(кокоро)*. А умение ощутить и почувствовать «душу» каждой вещи «значило то, что душевному настрою этого человека доступен голос природы, что он слышит ее дыхание и безмолвие, значило, что этот человек чувствует и переживает "*моно-но аварэ*", которое связывает невидимыми нитями "сердце" человека с "сердцем" вещи, приобщая его к ритму вселенной»[22].

Другим источником понятия «моно-но аварэ» был постулат буддизма об эфемерности и недолговечности столь ценимой красоты вещного мира, кратковременности и бренности человеческой жизни, подобной, как сказано в «Повести о Гэндзи», «утренней заре, исчезающей на рассвете». Именно эта грань буддизма заложила основы для особого видения хэйанских художников.

Среди *эмакимоно*, создаваемых на основе художественной прозы буддийских и синтоистских легенд, существовало три основных вида: в первом текст преобладал над иллюстрацией, во втором они равномерно чередовались, в третьем письмо практически отсутствовало, будучи заменено изображениями. Текст и иллюстрации сочетались по-разному: иногда письмо шло по верхнему краю изображения, порой вводилось в него, но чаще всего они чередовались. На одну тему создавалось два-три свитка, но порой их количество удесятерялось. Обычная длина эмакимоно 9–12 м, а ширина от 20 до 50 см, но иногда длина свитка достигала и 25 м. Свитки в свернутом виде хранились в особых футлярах, изготовленных в технике сухого лака или из ценных пород дерева. Футляры декорировались серебряным и золотым порошком, инкрустацией из перламутра и различных пород де-

ревьев[23]. Важным компонентом художественного решения эмакимоно было украшение бумаги, имеющее в Японии глубокие традиции.

Тонкая, гибкая вязь вертикальных строк японского слогового письма *(каны)* скользила по узорному, переливающемуся фону, производя впечатление изящно вьющихся стеблей. Вера в «Душу слова» *(котодама)*, в его способность раскрывать потаенное очарование вещей, придавали написанному тексту особый философско-эстетический смысл.

Поле, отведенное под текст, как правило, занимали не полностью, и свободное пространство, объединяя написанное с изображениями, и являлось выражением той пустоты, которая в буддизме выступает как суть истинного бытия. Открытием японских мастеров периода Хэйан явилась система построения пространства в свитке по принципу *фукинуки-ятай* — буквально «сцена с сорванной ветром крышей». Эмакимоно читали или рассматривали, держа его на столе в горизонтальном положении, что способствовало построению ряда изображений, как бы увиденных сверху, и позволяло показать несколько сцен сразу. Рождение такого типа экспозиции было подготовлено длительными сеансами созерцания иконы Мандалы, которые воспитывали глаз, влияли на восприятие книги. В IX в. ее распространение было связано со школой Сингон, в рамках которой развивалось и книжное дело.

Триединство тела, слова и духа будды Вайрочаны (Дайнити Нёрай) — «Будды Великого Бесконечного Света», — которое обретало визуальное воплощение в Мандале, естественно, сказывалось и на понимании слова, как пребывающего телом и духом своим в священных книгах.

Не менее важным принципом была асимметрия композиций, в частности, в изображениях интерьеров. Внешнее равновесие почиталось хэйанцами признаком вульгарного вкуса. Тяга же к изображению интерьера выражала стремление аристократии к элитарной замкнутости: недаром дворец в позднехэйанский период казался средоточием всей жизни.

Частый мотив облаков или дымки, объединяющий отдельные композиции в целое, согласно хэйанской эстетике, был воплощением чувства печали, вернее, наслаждения печалью, которое наполняет человека перед лицом прекрасных, но скоропроходящих, как туман, явлений бренного мира.

Случайность, спонтанность становятся основным композиционным принципом, особенно ярко проявившимся в стиле *дзуйхицу* (буквально «вслед за кистью»), в свободном эссе и в построении живописной иллюстрации.

Хэйанские художники выработали сложную и тонкую систему воплощения чувств и умонастроений героев не посредством их обликов, а с помощью окружающих вещей, через связь человека с феноменальным миром. Гнущиеся стебли трав, сложные переплетения ветвей деревьев, их цветение, легкое колыхание занавесей, характер костюмов — весь цветовой и графический ритм композиции передавал состояние души героя. Лицо же его изображалось приемом *хикимэ-кагихана*, при котором двумя линиями очерчивался контур лица; художники не ставили себе задачу передачи ин-

дивидуальных черт. Иллюстрации выполнялись в технике *цукури-э*, включающей сложный ряд последовательных этапов, которые дают возможность вносить изменения, уточнять композиционное построение, углублять тон. Черной тушью наносился основной рисунок, который затем раскрашивался тонкими штрихами, слегка намечая на лицах глаза и нос. Основное внимание уделялось богатству и тонкости цветовых соотношений.

Самым блистательным выражением художественных принципов организации такого типа свитка в эпоху Хэйан явилось, по общему признанию всех исследователей, *эмакимоно* по повести «Гэндзи-Моногатари» Мурасаки Сикибу. От древнейшего иллюстрированного списка этого произведения начала XII в. сохранилось четыре свитка, содержащих 19 эпизодов из 12-й и 54-й глав. Текст и изображение в этом прославленном эмакимоно соотносятся необычайно тонко, без прямого воспроизведения отдельных эпизодов повествования, а на основе принципа раскрытия сути текста.

До последнего времени автором эмакимоно «Гэндзи-Моногатари» считался известный придворный художник и каллиграф того времени Фудзивара Такаеси; в работах же 60–70-х годов японские исследователи приписывают их нескольким художникам, причем в тексте определяют до шести манер письма.

Известный японский мыслитель и ученый наших дней Икэда Дайсаку посвятил специальный раздел своего труда «О японской классике» анализу соотношения «Гэндзи-Моногатари» и «Сутры Лотоса». Тексты «Сутры Лотоса» несколько раз цитируются в повести, аллюзии на эту сутру наиболее многочисленны[24].

Художественные открытия, сделанные мастерами светской живописи *ямато-э*, воплощенной в эмакимоно по произведениям художественной литературы, были восприняты и буддийским искусством. Японский ученый Макото Уэдо считает, что во времена Хэйан мир воспринимался в виде развернутого свитка: «Он (писатель. – *Е.З.*) прибегал к методу живописи на свитках не только потому, что эмакимоно получили широкое распространение в те времена, а потому, что таким был метод мышления»[25]. Блистательным примером являются 33 свитка «Сутры Лотоса из дома Хэйкэ» (Хэйкэ Хоккё), создававшиеся в течение трех лет (с 1164 по 1167 г.) представителями знатного рода Хэйкэ и принесенные в дар (в 1172 г.) синтоистскому храму Ицукусима. Каждый свиток открывался иллюстрацией-фронтисписом, особую праздничную нарядность свиткам придает декоративная обработка бумаги – она присыпана серебряным и золотым порошком, иллюстрации выполнены в технике *цукури-э* сочными красками и тонким изящным рисунком, по характеру близким к изображениям, украшающим эмакимоно «Гэндзи-Моногатари».

Признанным шедевром книжного искусства является композиция, которая повествует о всепронизывающей благодати будды Амитабы, открывающая свиток с 27-й главой «Сутры Лотоса». Изысканна каллиграфия текста, расположенная на особым образом декорированной бумаге с применением техники *асидэ-э*, т.е. украшенной различными цветовыми пят-

нами, изображениями облаков и гор, присыпанной серебряным и золотым порошком.

В правом нижнем углу фронтисписа изображена знатная дама в прекрасных одеждах, складки которых образуют сложный узор и занимают значительное пространство. Красивая небольшая головка женщины с длинными прямыми волосами, по хэйанской моде спадающими ниже пояса, придает всему образу светскую изысканность, которая усугубляется еще тем, что в изящной ручке дамы – веер. Фон – летящие по ветру легкие яркие лепестки лотоса, стайки птиц, плывущие облака. И всю эту идиллическую картину бытия человека и природы пронизывают золотые лучи «света будды Амитабы». Эти сакральные лучи воссозданы художником так, словно их излучает самый текст «Сутры Лотоса». Существенно отметить, что веер, который держит дама, имеет форму не китайского круглого, а появившегося лишь в период Фудзивара складного японского. В конце XII в. появилась мода помещать на таких веерах тексты из священного писания, чаще всего отрывки из «Сутры Лотоса», что превращало их в талисман.

Восприятие книги как вещи, прекрасного изделия делало ее по сути дела произведением декоративно-прикладного искусства. Эта тенденция сказалась и в особой форме книг-вееров, содержащих отрывки из священных текстов и иллюстрации к ним. Известно, что в XII в. было создано десять альбомов с композициями для таких книг-вееров. До наших дней дошло лишь шесть экземпляров этого уникального искусства. На бумагу, из которой потом делался веер, рисунок наносился ксилографическим способом, затем он расписывался яркими чистыми тонами в технике *цукури-э*. Важно отметить, что мастер всячески старался скрыть под декорировкой следы механического нанесения контура, так как, согласно эстетике периода Хэйан, проступающий контур привносил в произведение некоторую вульгарность.

На этих книгах-веерах изображены сцены из обыденной жизни: люди у колодца, в саду, на рынке. Здесь подчеркнута поэзия будней, освященных, согласно хэйанскому пониманию буддизма, благодатью будды Амитабы.

Рукописные книги периода Хэйан оформлялись не только в виде свитка, но и гармоникой, и тетрадью.

Для удобства пользовались свитками, длина которых порой достигала нескольких метров, особенно произведениями справочного характера, которые начинают появляться в этот период, их стали не сворачивать, а складывать гармошкой, подклеивая для прочности под первый и последний лист бумагу или ткань. Книги-свитки с текстом «Сутры Лотоса» почитались не только как священное писание, но и как сакральный, божественный предмет. В «Японских легендах о чудесах» повествуется о разнообразных спасительных и очищающих функциях книг-свитков с текстом «Сутры Лотоса»[26].

В период Хэйан складывается и тип японской печатной книги. Процесс печатания, подобно переписыванию, почитался как средство спасения. Посредством ксилографии стремились воспроизвести рукописный образец или китайский привезенный ксилограф, а не размножить текст. Старая буддийская вера в то, что перепиской священных текстов достигается долго-

летие, исцеление от болезней и даже спасение души, была привнесена и в книгопечатание.

Рубеж XI–XII вв. отмечен резким увеличением печатной продукции, которая тематически целиком оставалась в рамках буддизма. Важнейшими центрами книгопечатания стали буддийские монастыри и храмы. В семи крупнейших монастырях Нары, в первую очередь в Кофукудзи, сложился особый тип издания Касуга-хан. Это название происходит от имени синтоистского божества Касуга, которое почиталось родоначальником правящего в позднехэйанский период рода Фудзивара. Эти издания отличаются отсутствием обрамления текста, которое, как правило, имеется в других печатных изданиях, высоким качеством печати, толстой, прочной и эластичной бумагой. По общему характеру книги и по ее иероглифике можно сказать, что идеалами для мастеров-резчиков оставалась рукописная книга.

Особенно это сказывается в ранних изданиях Касуга-хан, например в напечатанной на десяти свитках в 1088 г. «Дзёюй сикирон» («Виджняна патрасигишастра»). В заключительном «томе» (свитке), как обычно в книгах Касуга-хан, помещается колофон, содержащий конкретные сведения по истории данной книги, философские рассуждения и благодарственные моления: «Движимый стремлением приумножить добрые дела, которыми известен монастырь Кофукудзи, и глубоко сознавая пользу распространения учения буддизма, я изыскал необходимые денежные средства и поручил мастерам изготовить доски для одного из разделов "Дзёюй сикирон" в десяти томах. Работа закончена 26-го дня, 3-его месяца, 2-го года Кандзи (1088 г.). Я горячо желаю, чтобы благодаря этому доброму делу я обрел новых учеников и очищенным вошел в новую жизнь. Напечатал священник Кандзо»[27].

В XII в. были созданы великолепные печатные книги, в которых отсутствовали иллюстрации; их художественная ценность определяется прекрасной каллиграфией, тонированием бумаги, высокой техникой печати.

Свитки, датируемые серединой XII в., содержащие три священных текста школы Тэндай: «Сутру Лотоса», «Амида сутру» и «Сутру Сердца Мудрости», ныне хранящиеся в частной коллекции в г. Нара, являются признанными шедеврами книжного искусства того времени. Их отличают праздничная торжественность и ошеломляющая роскошь. На темном фоне тонированной бумаги золотом вписаны иероглифы, каждый в обрамлении серебряной пагоды.

Можно предположить, что японские мастера книги при создании этого свитка опирались на самый текст сутры. «В одном листе "Сутры Лотоса" Будда говорит, что слова сутры являются останками его тела и поэтому повсюду их следует отмечать пагодами»[28]. Очевидно, благочестие побуждало «запечатлевать» пагодой каждый иероглиф священного текста. Изысканная утонченность этого памятника явилась выражением общих эстетических идеалов эпохи.

Рукописная и печатная книга на первом этапе своего развития (VI–XII вв.) существовала по преимуществу в форме свитка.

Была разработана сложная и изысканная система оформления буддийской книги – от тесемок для завязывания свитка и застежек на его футля-

ре до иллюстраций к тексту; создавались шедевры мирового значения и прекрасные образцы, на которых в последующие столетия учились лучшие мастера.

Рукописный свиток или тетрадь являлись основной формой бытования расцветающей национальной японской литературы, ксилографически же воспроизводились только иероглифические (китайские) тексты. Взаимосвязь рукописи и ксилографа была очень плодотворной.

Первый этап в истории японской книги отмечен еще и значительным синкретизмом культуры: религия и философия, литература и изобразительное искусство переплетались множеством глубоких и нерасторжимых связей. Книга была одновременно созданием декоративно-прикладного искуства, украшением интерьера, произведением живописи и каллиграфии, и талисманом, и святыней, и знаком причастности к благим делам, и семейным сокровищем, единственным богатством семьи, и памятником литературы.

Своеобразие того периода проявлялось и в том, что светское и религиозное начала не противостояли друг другу, поэтому опыт буддийской книжной культуры легко проникал в светскую книгу, а сцены из аристократической, дворцовой жизни украшали страницы священных текстов.

1 В предисловии редколлегии к сборнику «Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Книга первая» (М., 1976, с. 5–17) перечисляется много проблем, связанных с книгой как явлением культуры, но основной акцент ставится на ней как источнике информации и средстве коммуникации, т.е. на тексте, который она содержит, на текстологическом анализе манускриптов и ксилографов. В данной статье основное внимание уделяется книге как памятнику особого вида искусства, точнее, синтеза нескольких искусств. В отечественной и зарубежной литературе подобным образом восточная книга не анализировалась.

2 *Григорьева Т.П.* Читая Кавабата Ясунари. – Иностранная литература. 1971, № 8, с. 185.

3 *Буланин Д.* Предисловие. – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1 ((XI – первая половина XIV в.). Л., 1987, с. 7.

4 *Фуко Мишель.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977, с. 11.

5 *Мараини Фоско.* Япония. Образы и традиции. М., 1980. с. 101.

6 *Кимия Ясико.* Нихон коин сацу бункаси (История книгопечатания в Японии). Токио, 1965.

7 *Кавасэ Кадзума.* Нихон сёсигаку-но кэнкю. (История книговедения в Японии). Токио, 1971.

8 *Сёдзи Сэнсуй.* Нихон-но сёмоцу (История японской книги). Токио, 1954.

9 *Brown L.* Blok Printing and Book Illustration in Japan. N.Y., 1924.

10 *Chibbett D.* The History of Japanese Printing and Book Illustration. London–Tokyo, 1977.

11 *Гривнин В.С.* Японская печатная книга. Канд. дис. М., 1970.

[12] *Горегляд В. Н.* Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975.

[13] *Воронова Б.Г.* Кацусика Хокусай. М., 1975.

[14] *Петрова О.П., Горегляд В.Н.* Описание японских рукописей, ксилографов. Вып. 1–6. М., 1961–1971.

[15] *Walley A.* The Pillow Book of Sei Shonogon. L., 1932, c. 10.

[16] *Петрова О.П., Горегляд В.Н.* Описание японских рукописей, ксилографов, с. 10.

[17] См.: *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.

[18] *Гривнин В.С.* Японская печатная книга, с. 92.

[19] *Кин Д.* Японская литература XVII–XIX столетий. М., 1978, с. 3.

[20] *Okudaira H.* Emaki. Tokyo, 1962, c. 8.

[21] *Soper A.* The Rise of Yamato. – The Art Bulletin. December, 1942, Bd. XXIX, № 24.

[22] *Григорьева Т.П. Читая Кавабата Ясунари, с. 185.*

[23] *Armbruster G.* Das Shigisan Engi Emaki. Hamburg, 1959, c. 249–250.

[24] *Ikeda Daisaku.* On the Japanese Classics. N.Y., 1979, c. 131–155.

[25] *Makoto Uedo.* Literary and Art the Ories in Japan. Cleveland, 1967, c. 29.

[26] Японские легенды о чудесах. М., 1984.

[27] Japanese Buddhist Prints. Tokyo, Palo-Alto, 1967, c. 21.

[28] *Гривнин В.С.* Японская печатная книга, с. 10.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies
DAWBIO – Deutsche Academie der Wissenschaften zu Berlin Institut für Orientforschung
IIJ – Indoiranian Journal
JA – Journal Asiatique
JAOS – Journal of American Oriental Society
JIPh – Journal of Indian Philosophy
JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
GBMFE – Gilgit Buddhist Manuscripts. Facsimile Edition
SPAW – Sitzungsberichte der Preussischen Academie der Wissenschaften zu Berlin
WZKSOA – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

Научное издание

БУДДИЗМ. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Сборник статей

Редактор *Э.О.Секар*
Младший редактор *Н.Л.Скачко*
Художник *Э.С.Зарянский*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Власова*
Корректор *Т.А.Кузнецова*

ИБ № 16049

Сдано в набор 29.08.88. Подписано к печати 05.05.89
Формат 60×90 1/16. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная
Усл. п.л. 14,25. Усл. кр.-отт. 14,5. Уч.-изд. л. 13,45
Тираж 10 000 экз. Изд. № 6434. Зак. 137. Цена 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, Цветной бульвар, д.21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

